NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 9 NOVEMBRE 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports : R. Bultmann et K. Barth. I. L. MALEVEZ, S.J. 897

Mission ecclésiale de l'état « canonique » de perfection. R. CARPENTIER, S.J. 915

Saint Ignace de Loyola chartreux... J. BEYER, S.J. 937

L'Empereur Constantin fut-il un chrétien sincère ? Ch. MARTIN, S.J. 952

Les merveilles du Padre Pio. A. VAN CUTSEM, S.J. 955

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Discours de S.S. Pie XII à des médecins spécialistes des yeux, sur certaines interventions actuelles, en date du 13 mai 1956 (R. Carpentier, S. J.) ... 963

Radiomessage de S.S. Pie XII, adressé, en date du 2 septembre 1956, au 77e Katholikentag allemand de Cologne (R. Carpentier, S. J.) 967

Discours de S.S. Pie XII, aux membres du Premier Congrès de l'Association internationale des Sciences économiques, en date du 9 septembre 1956 (R. Carpentier, S. J.) 968

Radiomessage de S.S. Pie XII au VIIe Congrès des médecins catholiques, réuni à Scheveningen (Hollande), en date du 11 septembre 1956 (R. Carpentier, S. J.). 971

Tribunal de la Rote :

Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1955 (A. de Bonhome, S. J.) 976

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 979

Ouvrages envoyés à la rédaction 1006

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU

COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. L. Malevez, S. J., prof. de théol. dogmatique, Collège Philos. et Théol. S. J. Saint-Albert-de-Louvain, Chaussée de Mont-Saint-Jean, 95, Louvain.

P. R. Carpentier, S. J., prof. de théol. morale, Chaussée de Mont-Saint-Jean, 95, Louvain.

P. J. Beyer, S. J., prof. de droit canonique, Collège Philos. et Théol. S. J. Saint-Jean-Berchmans, Rue des Récollets, 11, Louvain.

P. Ch. Martin, S. J., prof. de patrologie, Chaussée de Mont-Saint-Jean, 95, Louvain.

P. A. Van Cutsem, S. J., Le Joyeux Séjour, Saint-Gervais-les-Bains (Haute Savoie), France.

OUVRAGES ANALYSES

H. Kraft. *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (cfr p. 952).
H. Dörries. *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (cfr p. 952).
Ch. M. Carty. *Padre Pio, le stigmatisé* (cfr p. 955).
M. Winowska. *Le vrai visage du Padre Pio, O.F.M., prêtre et apôtre* (cfr p. 955).
R. Hamel, P.S.S. *Auprès du Père Pio. Ce que j'ai vu et entendu à S. Giovanni* (cfr p. 955).

THEOLOGIE
Etudes et essais

Problemi scelti di teologia contemporanea.
H. de Lubac. *Sur les chemins de Dieu.*

N° 9 1956 Novembre

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Exégèse biblique et Philosophie

DEUX CONCEPTIONS OPPOSEES DE LEURS RAPPORTS : R. BULTMANN ET K. BARTH

On voudrait apporter ici une contribution à la question des rapports de l'intelligence et de la foi, et d'une manière plus précise, des rapports de la philosophie à l'exégèse de l'Ecriture Sainte. Cette contribution prendra la forme d'un exposé de la pensée de R. Bultmann et de K. Barth sur ces rapports, d'une confrontation de leurs points de vue et d'une appréciation [1]. Ce serait erreur de croire que l'herméneutique biblique de ces deux auteurs ne forme qu'un chapitre simplement mineur ou secondaire de leur théologie. C'en est au contraire le souci dominant; ou tout au moins, dans le différend qui les oppose, c'est le cœur du débat. Bultmann, en particulier, en a souligné la gravité : « le véritable problème, a-t-il écrit, est le problème herméneutique, c'est-à-dire le problème de l'interprétation de la Bible [2] », celui qui, depuis toujours, a commandé ses recherches et dont la solution a en-

1. Pour une comparaison portant sur la théologie de Bultmann et celle de Barth en général, on peut voir H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie,* Stuttgart, 1955. Sur la comparaison de leurs herméneutiques respectives en particulier, on n'y trouve guère que les pp. 120-127 et p. 129; mais l'auteur a bien souligné l'importance primordiale, aux yeux de Bultmann surtout, de la question de l'herméneutique (p. 120).

2. *K.M.,* III, p. 51; *K.M.,* II, p. 191. Ce sigle désigne, ici et dans la suite, le recueil publié par H. W. Bartsch, sous le titre *Kerygma und Mythos,* qui comprend actuellement 5 volumes et où sont réunis les documents majeurs de la controverse suscitée par la conférence de Bultmann *Neues Testament und Mythologie* (1941); parmi ces documents figurent, outre cette conférence de Bultmann (*K.M.,* 1^2, pp. 15-48), d'autres études du même auteur relatives à la démythologisation. Au cours de ces pages, il sera fréquemment renvoyé à un autre ouvrage de Bultmann, *Glauben und Verstehen,* Tubingue, t. I, 1933 et t. II, 1952 (sigle : *G.V.*), où l'auteur a réuni un grand nombre d'articles publiés à des dates très diverses; le plus notable pour notre sujet est *Das Problem der Hermeneutik* (1950), (*G.V.,* II, pp. 221-235), dont O. Laffoucrière a donné une traduction dans son ouvrage *L'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, 1955 (pp. 43-68).

traîné chez lui, sinon la « démythologisation » du message, du moins son interprétation existentiale [3].

I

L'herméneutique biblique est, pour Bultmann, un cas d'espèce de l'herméneutique générale. C'est donc sur sa manière d'entendre celle-ci qu'il se doit d'abord de nous éclairer [4].

L'interprétation d'un texte doit sans doute mobiliser, le cas échéant, toutes les techniques de la philologie. Mais elles ne suffisent pas. Il faut que, dès le départ, l'interprète connaisse un rapport vital à l'objet qui s'exprime dans ce texte, qu'il appartienne, dans une certaine mesure, au même monde que celui de l'auteur, qu'il en partage la même problématique, les mêmes inquiétudes, les mêmes joies, les mêmes souffrances, qu'il jouisse déjà d'une précompréhension du texte et des réalités qui se racontent en lui. Impossible, par exemple, de rien entendre à un texte relatif, d'une manière quelconque, à la musique, si je ne possède pas, au préalable, quelque intelligence de la musique, quelque ouverture au monde déterminé dans lequel ce texte veut m'introduire. Bien entendu, ce rapport et cette communion préalables pourront être quelquefois simplement vécus, nullement réfléchis ; mais leur présence, naïve ou réflexe, est à tel point nécessaire que sans eux, il n'y aurait point d'intérêt pour le texte ni donc de mise en question ; et leur mesure, ou mieux, leur spécificité orientera mon enquête et déterminera le « Woraufhin », le « sur quoi » j'interrogerai l'écrit ; autrement dit, l'objet de l'intérêt et de l'investigation variera d'après la nature de mon rapport vital au contenu du document.

Dans un texte, certaines choses s'énoncent directement, d'autres indirectement. Les premières sont l'objet de l'affirmation explicite de l'auteur. Les autres sont de deux sortes : ou bien l'auteur les rapporte consciemment et délibérément, mais sans en faire l'intention de son récit : par exemple, Homère intéresse les historiens d'aujourd'hui par les informations qu'il leur donne, sans l'avoir voulu, sur l'armement des Grecs à l'époque de l'Iliade. Ou bien certaines choses sont l'objet de l'intention de l'auteur, mais il les cache ou du moins les enveloppe

3. Pour une introduction à la pensée de Bultmann sur la démythologisation et l'interprétation existentiale du message, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles, 1954 ; pour l'étude de cette même pensée, telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre proprement exégétique de l'auteur (surtout *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 3e édit., 1955), voir l'ouvrage remarquablement documenté de R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, auquel nous ne manquerons pas de renvoyer plus d'une fois.

4. L'exposé qui suit est fait, en bonne partie, d'après *Das Problem der Hermeneutik*, *G.V.*, II, pp. 221-235.

sous la formulation expresse d'autres réalités ; par exemple, le romancier, par delà les données immédiates de sa narration, cherche à me révéler le monde des passions humaines, en général, et en particulier, mes propres passions, ma propre humanité. Par exemple, encore, les œuvres d'un grand philosophe, d'un Platon : à travers les indications qu'il me donne sur la culture athénienne du V^e^ siècle, il entend me manifester l'être humain « dans ses diverses possibilités » et me les faire découvrir comme les miennes propres ; aussi, le lecteur d'aujourd'hui qui ouvre les Dialogues comme de simples documents sur la civilisation antique passera à côté de leur sens authentique ; seul comprend Platon celui qui philosophe avec lui et qui « l'élève à la contemporanéité », en s'efforçant de s'assimiler aujourd'hui sa conception de l'homme.

Or, c'est à ces textes indirectement, quoique intentionnellement, révélateurs des réalités humaines que s'applique par excellence la loi d'interprétation énoncée plus haut : sans une certaine préintelligence, au moins provisoire, de l'être humain et de ses possibilités, impossible de rien entendre à leur message ; il faut que se soient éveillées en moi les catégories qui s'appellent sens de la vie personnelle, sens de l'homme, sens des normes éthiques de l'action, et même sens du salut pour que j'accède aux vraies intentions platoniciennes. Grâce à elles — à elles seulement — je prêterai l'oreille à l'interpellation qui vient à moi dans l'œuvre écrite ; sans doute, celle-ci m'ouvrira moi-même à moi-même d'une manière plus riche et plus profonde ; l'intelligence naïve et précritique de mon être humain, que je possédais et dont je vivais obscurément jusqu'alors, s'élèvera sur l'appui du texte au niveau de la conscience réflexe : l'auteur n'a-t-il pas écrit son ouvrage précisément dans l'espoir et dans le dessein de m'aider dans la découverte des possibilités de l'homme ? Mais encore faut-il qu'il trouve en moi, dès la mise en marche, un pressentiment de ces possibilités.

Donnant à cette première remarque une portée plus générale, Bultmann dira : Non pas seulement un texte, mais une réalité historique quelconque, de quelque manière qu'elle soit rapportée, n'est saisissable à l'observateur neutre, au « spectateur » (*Zuschauer*) qui n'engage pas, dans son interprétation du fait rapporté, la conception de l'homme dont lui-même dispose déjà [5]. Pour l'intelligence des faits historiques, un certain type d'objectivité est impensable, nous voulons dire l'objectivité telle que la conçoivent et la poursuivent les sciences de la nature (et ici même, on sait que l'objectivité — dès la simple délimitation du fait à considérer — engage un certain à priori du sujet) [6]. Les phénomènes historiques ne se chargent d'une signification que par l'activité de celui qui les envisage. Considérons, par exemple, le

5. *G.V.*, II, p. 226.
6. *G.V.*, II, p. 229.

meurtre de César : de lui-même et à l'état brut, il n'est guère qu'une donnée quelconque offerte à notre sensibilité; pour qu'il apparaisse selon sa signification politique — et c'est ainsi seulement qu'il intéresse l'historien — n'est-il pas évident que l'interprète doit déjà posséder un savoir, sinon explicite, du moins vécu de la réalité politique, et engager ce savoir dans la considération de l'objet? Pareillement, la mort de Socrate : pour que son intérêt universellement humain se révèle à moi, il faut qu'en réfléchissant sur elle, j'engage moi-même une philosophie au moins virtuelle, celle qu'enveloppe, par exemple, ma question, mon inquiétude sur le sens de la vie humaine. Ainsi, les faits du passé ne s'élèvent à la condition de phénomènes historiques qu'au regard du sujet situé lui-même dans l'histoire et qui prend part à celle-ci; ils ne revêtent de signification qu'aux yeux de celui qui, déjà, joue son rôle dans le drame de l'histoire humaine. Bien entendu, un même phénomène historique peut présenter de multiples faces : il peut relever de l'intérêt du philosophe, de l'historien de l'art, du sociologue; en ce cas, on pourra dire que sa signification aura été déterminée par le choix de chacun des interprètes, entendant par là, non que l'interprète lui aurait imposé un sens au gré de sa fantaisie, mais qu'il aura distingué, parmi les divers aspects objectivement offerts par le phénomène, celui qui relève de sa compétence et de son intérêt personnel; mais il restera toujours que le sens de chacun de ces aspects objectifs échappera au spectateur privé de tout lien existentiel avec lui.

On se gardera donc d'exiger de l'interprète qu'il impose silence à sa subjectivité. Certes, il faut, répétons-le, que sa visée sur le phénomène soit appropriée aux aspects objectifs de celui-ci; en ce sens, on exigera justement de lui l'objectivité; de même, et plus encore, on le voudra objectif en cet autre sens qu'on lui demandera de faire taire tous ses désirs personnels à l'égard du *résultat* de l'interprétation. Mais on n'attendra pas de lui une neutralité absolue, dans laquelle le sens du phénomène ne serait pas préjugé pas même par manière de question. Tout au contraire, on énoncera cette loi : l'historien réussira dans son interprétation de l'histoire dans la mesure même de sa vitalité et de sa richesse intérieure. Plus étendue sera l'expérience de l'interprète en matière politique ou sociale, plus augmenteront ses chances d'interpréter correctement un phénomène politique ou sociologique. Et pour ce qui regarde les textes (philosophiques ou religieux) relatifs aux « possibilités de l'être humain » : plus vive, sinon plus réflexe, sera sa conscience de l'inquiétude et de la problématique vécue de son existence, plus il réussira à entendre l'interpellation qui s'adresse à lui à travers ces textes. « Les monuments du passé ne nous parlent du fond de la réalité qui leur a donné naissance que si (et dans la mesure où) nous-mêmes sommes informés par notre propre expérience de la problématique, de l'indigence et de l'insécurité en définitive insurmontable

qui constituent le fond et l'abîme de notre-être-dans-le-monde [7] ».

On mesurera mieux la portée de ces vues apparues dans un passé relativement récent (1950), si on les compare avec d'autres vues plus anciennes du même auteur. Dans une étude publiée en 1925 [8], Bultmann observait déjà que, s'il veut comprendre une doctrine philosophique ou religieuse, l'historien ne peut pas se confiner dans le domaine purement historique : il doit envisager la question de savoir si la doctrine tenue pour vraie par l'auteur l'est effectivement, en soi et absolument. La prétendue neutralité de pas mal d'historiens modernes à l'égard de cette question est commandée par un à priori inadmissible : selon eux, il semble que l'historien serait en mesure de comprendre *immédiatement* et sans examen l'idée exprimée par le texte, pourvu seulement qu'il ait établi « exactement dans quelles circonstances et sous quelles influences ce texte a été écrit et quel est le caractère de son auteur » ; ainsi, l'historien est « censé disposer d'avance de ce qui fait la substance même du texte [9] ». Mais voilà bien leur erreur. Les documents du passé peuvent fort bien contenir des idées, qui, pour le lecteur d'aujourd'hui, sont nouvelles, et dans ce cas, pour se les approprier, le critique doit sortir « à un moment donné, du domaine historique, pour saisir cette nouveauté en dehors de sa forme historique, selon son essence objective [10] ». Mais cette saisie même de l'« objet », à quelles conditions sera-t-elle possible? De toute évidence, elle exige que le critique abandonne la considération à distance et se recueille sur soi ; le monde des idées n'a de réalité que dans la conscience ; c'est dans la conscience que l'auteur qui nous les propose les a découvertes, c'est là également qu'à notre tour il nous faudra les chercher, par un effort personnel de concentration. Ainsi le critique, l'historien lui-même doit aborder la vérité par la même voie — subjective — par laquelle l'auteur l'a trouvée ; pour comprendre un texte philosophique de l'antiquité, il lui faudra avoir recours à la connaissance philosophique, et pour comprendre un texte religieux, à l'acte cognitif d'une expérience religieuse.

A cela se bornaient pour Bultmann en 1925, si nous voyons bien, les principes de la critique historique. Mais dans les écrits plus récents (ceux-là mêmes dont nous avons reproduit les vues au début de cet

7. *G.V.*, II, p. 230. Bultmann reproduit là quelques lignes de F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (*Philosoph. Forschungsberichte*, 10), 1931, p. 41.

8. R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, article paru dans la revue *Zwischen den Zeiten*, t. III, 1925, pp. 334 suiv., dont O. Cullmann a reproduit le sens dans *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, publiée par la Faculté de Théologie protestante de l'université de Strasbourg, t. 8, 1928, pp. 70-83.

9. O. Cullmann, *loc. cit.*, p. 72.

10. Id., *ibid.*

article), ces principes, s'ils ne se sont pas amplifiés, se sont du moins précisés : en 1925 on nous dit de l'historien que c'est dans sa propre conscience, et là seulement, qu'il peut découvrir et comme vérifier la « vérité » objective transmise par le document ; aujourd'hui, on s'aperçoit qu'il faut dépasser ce langage ; si l'objet nouveau fourni par un auteur (philosophique ou religieux) ne peut être saisi que dans le sujet, cela suppose que sa nouveauté n'est pas entière, mais qu'il se trouve au contraire déjà préfiguré et comme pressenti, dans les possibilités latentes, dans les virtualités de notre moi ; et dès lors saisir et comprendre l'objet nouveau consistera à expliciter, sous l'action du texte, des tendances dont on vivait déjà obscurément ; ou encore — et nous retrouvons alors les expressions mêmes des textes récents — à engager dans l'œuvre d'interprétation du document, la préintelligence vécue de son contenu et le rapport vital déjà noué avec lui.

Nous pouvons maintenant aborder la question de l'herméneutique biblique [11]. Bultmann considère comme allant de soi qu'elle n'est qu'une application de l'herméneutique en général, et plus particulièrement de l'herméneutique des textes religieux. De ces derniers, nous venons de voir qu'ils ne se bornaient pas, comme le pensent les représentants de la critique historique courante, à refléter « un état d'âme exprimé par des catégories intellectuelles », mais qu'ils énoncent une « *vérité objective* », « saisissable seulement dans l'acte cognitif de la méditation religieuse qui présuppose la foi [12] » ; d'où il suivait que leur lecteur devait arriver à découvrir dans sa propre conscience l'essence de la doctrine proposée. Cette loi s'applique très exactement au livre religieux qu'est la Bible : ici aussi, pour comprendre, il faut, chez l'exégète, une certaine précompréhension de l'objet, un rapport vital préalable à la réalité qui se raconte en eux.

Dès ici, pourtant, Bultmann prévient une objection que lui opposera Barth. A la question : Mais quelle est la réalité qui se raconte dans l'Ecriture ? Bultmann répond (non moins fermement que Barth) : C'est l'action et l'intervention de Dieu dans l'histoire, jugeant et grâciant tout ensemble l'homme concret, le croyant auquel elle se révèle. Le texte scripturaire est le témoignage de cette action divine ; son intention est d'éclairer l'homme et son existence sur l'événement divin accompli à son profit. Dès lors, si la règle d'herméneutique qu'on vient d'énoncer est vraiment valable, il s'en suit qu'il m'est impossible de rien entendre à l'Ecriture, si je n'engage pas, dans ma lecture, non seulement ma précompréhension du *Dasein* humain dans sa relation à Dieu, mais même une certaine préintelligence de ce que peut signifier en général l'action de Dieu et en quoi elle se distingue de l'action de l'homme ou des événements de la nature. C'est précisément

11. *G.V.*, II, pp. 231 suiv.
12. O. Cullmann, *loc. cit.*, p. 77.

ici que Barth fait objection : l'homme naturel ne jouit d'aucune relation à Dieu ; dans son esprit, aucune précompréhension d'une action divine éventuelle ; il ne peut accéder à la moindre connaissance de Dieu et de son action que par la révélation, c'est-à-dire aussi par cette action même. Erreur souverainement pernicieuse de ranger la Bible parmi les textes religieux : ceux-ci ne traitent jamais de « celui qui porte le nom de Dieu dans le symbole des Apôtres, mais toujours d'un des simulacres inventés ou créés par nous-mêmes, que ce soit l'Esprit, la Nature, le Destin, ou l'Idée [13] ». Et c'est pourquoi l'Ecriture appelle une technique d'interprétation qui lui est propre, et dont on pressent que la règle majeure sera celle-ci : l'Ecriture est à elle seule sa propre lumière ; ou encore, la lecture de son sens divin ne relève que d'une pure grâce de l'Esprit.

A quoi Bultmann répond en refusant un extrinsécisme aussi absolu. Il cite, pour le faire sien, le mot d'Augustin : *irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* [14]. Et il le commente : il y a, dans le *Dasein* comme tel, un savoir existentiel de Dieu, vécu et exercé *dans la question du bonheur,* du salut, du sens du monde et de l'histoire, de l'authenticité de l'être humain. Sans doute, cette question sur Dieu est incapable de se donner à elle-même la réponse qu'elle cherche : l'homme, inquiet de Dieu, va donner une forme à ce Dieu qu'il pressent obscurément dans son inquiétude même — c'est ce que font toutes les théologies naturelles et même toutes les religions — et cette forme demeure, sous toutes ses variations, une illusion, une fiction ; aux termes de la foi chrétienne, la réponse vraie ne peut être que le fruit d'une révélation entièrement imméritée : il n'y a pas de manifestation de Dieu offerte à notre raison naturelle, ni dans la nature ni dans l'histoire [15]. Allons même plus loin dans nos concessions, reconnaissons avec l'objectant que la question même, nous n'avons le droit de la désigner comme question portant sur *Dieu* qu'à la lumière de la révélation chrétienne ; avant cette lumière, notre savoir existentiel ne pourra guère donner d'autre expression légitime à son contenu que celle qui l'exprime en termes de question sur le bonheur ou sur le sens de la vie. Mais toutes ces restrictions n'empêcheront pas qu'en fait, cette question vécue du bonheur ne constitue, pour l'homme qui l'éprouve, une relation effective à Dieu, à sa révélation, à son action éventuelle : dans l'inquiétude qui le tourmente, c'est vraiment à Dieu que le *Dasein* est ontologiquement rapporté, alors même qu'il ne peut pas le nommer. Et il faut bien qu'il en soit ainsi. Si Dieu lui-même n'inquiétait pas secrètement notre existence, jamais « l'homme ne re-

13. Karl Barth, *Credo,* Paris, 1936, p. 21.

14. *G.V.,* II, p. 232. Bultmann a fait état de ce même texte de saint Augustin dans *Zum Problem der Entmythologisierung* (1951), *K.M.,* II, p. 192.

15. Cfr sur ce sujet *Die Frage der natürlichen Offenbarung* (1941), dans *G.V.,* II, pp. 79-104 (surtout p. 86).

connaîtrait Dieu comme Dieu dans aucune révélation de Dieu [16] ». Bien entendu, l'auditeur de la Parole de Dieu éventuelle doit être prêt à corriger la représentation première de Dieu qu'il s'est vaguement donnée à lui-même dans l'énonciation de son inquiétude; et même, nous l'avons déjà reconnu, cette correction sera nécessaire; le Dieu de la révélation ne sera jamais celui de nos propres pensées; et donc, aussi, le lecteur de l'Ecriture veillera à maintenir sans cesse son esprit dans la plus grande docilité à l'égard des enseignements bibliques [17]; néanmoins, il ne pourrait pas faire la correction qu'on attend de lui, si « l'intention foncière de la question comprise dans le concept de bonheur (ou de salut) ne coïncidait pas avec l'intention de la réponse donnée par le Nouveau Testament [18] ».

Ainsi, en justifiant l'idée d'une certaine immanence de Dieu dans le sujet existentiel, Bultmann se persuade qu'il a justifié en même temps l'application à l'Ecriture de l'herméneutique générale; et il se considère comme autorisé à énoncer la règle de l'herméneutique biblique, que l'on pourrait appeler la règle du rapport vital. Tandis que pour d'autres, pour Barth en particulier, les dispositions du lecteur de l'Ecriture sont tenues pour indifférentes et interchangeables, le Saint-Esprit prenant sur lui d'accomplir en eux, s'il le veut, le pur miracle de l'intelligence de la Parole scripturaire, pour Bultmann, celui-là seul s'ouvrira à l'action de l'Esprit qui abordera le texte dans une certaine tension intérieure; et comme ce texte lui parle de condamnation et de pardon, dans le sentiment de sa déréliction et de sa détresse; qui, en tout cas, engagera dans son interprétation sa subjectivité passionnée. Plus vive sera la conscience de notre existence malheureuse (et à travers elle du Dieu qui l'inquiète), mieux serons-nous en mesure d'entendre la voix du Dieu qui pardonne.

Si l'herméneutique bultmannienne s'arrêtait ici, la règle qu'elle énonce n'aurait guère qu'une signification *psychologique* : pour comprendre la Bible, maintenez-vous dans la disposition d'esprit qu'on pourrait appeler la conscience de l'inquiétude humaine. Mais voici que Bultmann va donner à sa règle d'interprétation une portée proprement *critique* : l'inquiétude humaine devient un critère permettant de distinguer, dans le message, les assertions que doit accepter la foi de ceux qu'elle doit refuser : ceux-là seuls des éléments de la Parole sont à retenir comme divins qui nous éclairent sur notre inquiétude et, en général, sur notre condition d'hommes.

---

16. *G.V.*, II, p. 232. *G.V.*, I, p. 126.

17. *Ibid.* : « Die an das Neue Testament gerichtete Frage muss im Hören auf das Wort des Neuen Testaments zur Korrektur der mitgebrachten Vorstellung bereit sein », par quoi Bultmann prévenait l'objection qu'allait lui faire Barth, dans *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zurich, 1953, p. 49.

18. *G.V.*, II, p. 232.

La règle ainsi énoncée est le fruit d'une longue réflexion sur la seule conception possible de la Parole, de l'action de Dieu. C'est cette conception qu'il nous faut d'abord reproduire.

On nous disait : la réalité qui s'offre au croyant dans les textes scripturaires est l'action même de Dieu et son intervention dans l'histoire, pour notifier à l'homme sa condamnation et son pardon tout ensemble. On ajoute maintenant : l'action notificatrice de Dieu, la Parole de Dieu n'a rien et ne peut rien avoir de commun avec la révélation d'une doctrine, avec la communication de vérités éternelles au profit d'une raison impersonnelle et contemplative; elle est interpellation adressée à l'homme concret, interpellation dont l'acceptation dans la foi fait du croyant une nouvelle créature, en l'élevant à son existence authentique.

Cela ressort tout d'abord d'une lecture fidèle de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Alors que l'usage grec-hellénistique considère avant tout dans l'oracle, dans le logos inspiré, le contenu de pensée qu'il exprime et son sens intemporel, au détriment du caractère d'*Anrede*, d'interpellation historique et personnelle, l'Ecriture, dans son ensemble, voit, dans la Parole, une puissance, un événement créateur : « La Parole de Dieu, c'est Dieu, non pas Dieu dans son inaccessible majesté, mais Dieu se rendant sensible, présent à l'homme, Dieu appelant l'homme à l'existence devant lui et le limitant par ses impératifs souverains. Le Parole de Dieu n'est pas une théologie, une doctrine sur Dieu et sur le monde, ni une θεωρία, contemplation du divin détachée du monde extérieur; mais elle est une mise en demeure de l'homme par Dieu et une prise de position de l'homme devant Dieu; c'est un appel et un ordre divins qui font surgir du néant l'« existence » humaine et en dehors de quoi l'homme n'« existe » pas, mais s'écroule. Obéir à cette Parole, c'est vivre; ne pas l'écouter, c'est être déjà mort [19] ».

Mais cette conception de la Parole s'inspire encore, chez Bultmann, de principes à priori, relativement étrangers à la lecture de la Bible [20].

---

19. Lignes empruntées à l'étude *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament* (1933), dans *G.V.*, I, pp. 268-293. W. Lachat en a donné une version française adaptée, *La Notion de la Parole de Dieu dans le Nouveau Testament d'après M. Rudolf Bultmann,* dans *Revue de Philosophie et de Théologie* (Lausanne), t. 23, p. 148-158. Notre citation est tirée de cette traduction, *art. cit.*, p. 149.

20. Très généralement, la pensée de Bultmann avance simultanément sur deux lignes : l'étude exégétique de l'Ecriture et l'étude, philosophique, des exigences théologiques de l'être humain; et son souci constant est de faire apparaître l'identité substantielle de leurs résultats, les fortifiant l'une par l'autre (nous en avons ici un exemple, pour la conception de la Parole). Cette circonstance rend malaisée non pas seulement la critique, mais déjà la simple exposition de la théologie bultmannienne (la remarque en a été faite par R. Marlé, *op. cit.*, p. 77 et par H. Fries, *op. cit.*, p. 129); dans un bref aperçu, il est presque impossible de ne pas appuyer sur une des deux composantes, au détriment de l'autre.

Selon lui, nous devons refuser toute doctrine spéculative de Dieu, de son action comme de son en-soi, pour la raison qu'une telle doctrine, objectivée et universelle, trahit son objet, réduit le Dieu dont elle parle à une réalité de ce monde. Bultmann semble penser que la raison spéculative n'a d'autre fonction valable que celle d'interpréter scientifiquement l'univers. Dès lors, si, à cette raison, vous confiez la théologie, si vous vous en remettez à elle du soin d'exprimer, par exemple, l'omnipotence ou l'omniscience divine, elle vous donnera, de ces « attributs » de Dieu, un concept qui ne les distingue plus qualitativement du pouvoir et du savoir simplement humains ; de Dieu à l'homme, plus rien qu'une différence quantitative [21] : d'une manière générale, dès qu'elle s'en empare, la raison spéculative dégrade le transcendant en immanent et construit un système de figurations simplement intramondaines de Dieu dans son essence et dans son action.

Ou bien, Bultmann donne encore à son refus d'une théologie spéculative cet ou ces autres appuis (philosophiques) que voici : « Là où l'idée de Dieu est effectivement pensée, elle signifie que Dieu est le Tout-Puissant, c'est-à-dire la réalité qui détermine toute chose. Or cette idée n'est pas effectivement pensée,... si j'envisage Dieu comme un objet de pensée, devant lequel il serait loisible de prendre le point de vue d'un spectateur impartial [22] ... ». Dès lors, en effet, que l'homme adopte vis-à-vis de Dieu une attitude neutre, désengagée, déliée de l'obéissance qu'est la foi, dès lors qu'il juge légitime une telle attitude, il cesse, en raison de ce jugement même, de confesser et de connaître la toute-puissance divine, il se soustrait lui-même à son empire. Au surplus, toute formulation de propositions universelles au sujet d'une réalité quelconque suppose la possibilité d'un point de vue extérieur à cette réalité. Mais il ne saurait y avoir de point de vue extérieur à Dieu : peut-on concevoir une région de l'être qui lui soit étrangère et à partir duquel il serait loisible de le contempler ?

Réfractaire à toute inscription dans la raison spéculative, l'action de Dieu ne refusera pas moins de s'inscrire dans les phénomènes de la nature et de l'histoire. Bultmann condamne ici la conception selon laquelle le surnaturel ferait irruption dans notre monde terrestre, et y produirait des effets sensibles — des miracles — afin de se rendre accessible à nos facultés d'observation ; ou susciterait des héros, des saints, à travers lesquels rayonnerait, comme par transparence, sa propre essence divine. Bien des religions engagent une telle interprétation mythique de l'action de Dieu, et le christianisme lui-même succombe sans cesse à la tentation de conférer au fait du Christ pareille signification mythologisante. Mais nous devrions comprendre, une bonne fois, que ce faisant, nous dégradons, ici également, la

21. *K.M.*, II, pp. 184, 185 (n. 1).
22. Cfr l'étude *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden* (1925), dans *G.V.*, I, p. 26.

transcendance en immanence et qu'en l'assimilant à des forces naturelles, nous avons cessé de la concevoir dans sa pureté; au surplus, parce qu'il s'obstine à vouloir imposer ces conceptions du miracle et d'une prétendue action surnaturelle de Dieu dans le monde des phénomènes, le christianisme rencontre le juste refus de l'homme d'aujourd'hui, de cet homme auquel la pensée scientifique a définitivement inculqué l'idée d'un monde régi exclusivement par ses propres lois [23].

Après toutes ces négations, comment donc, positivement, concevrons-nous l'action de Dieu? Si Dieu ne se communique pas à la « raison en général », reste à dire qu'il ne se révélera qu'au sujet concret et existentiel : sa Parole prendra la forme d'une interpellation, d'un appel souverain adressé à notre liberté et à notre option personnelle; Dieu nous sollicite à accepter, dans l'obscurité de la foi et sans preuves valables pour une raison anonyme, sa seigneurie absolue sur notre vie; en même temps il nous donne à entendre que, dans cette acceptation, dans cette prise de parti en sa faveur — et en elle seulement — nous nous haussons à notre existence authentique. Et l'on aperçoit tout de suite que Dieu ne se révélera pas à nous par cette voie sans en même temps nous révéler nous-mêmes à nous-mêmes : non seulement, connaissant Dieu comme Seigneur, nous connaissons par là-même notre absolue dépendance, mais apprenant qu'il n'y a pas de vérité ni d'authenticité, pour nous, hors de l'accueil de Dieu dans la foi, nous voyons du même coup se dévoiler à nous notre condition d'êtres inauthentiques, de créatures condamnées au péché aussi longtemps qu'elles ignorent l'appel de Dieu, et donc aussi notre condition de créatures pardonnées quand nous répondons à cet appel. Tout cela revient à dire qu'en se révélant comme Seigneur, Dieu se révèle aussi comme notre juge et notre libérateur, et nous révèle à nous-mêmes comme des êtres à la fois perdus et sauvés. Par là s'explique aussi l'insistance que met Bultmann à souligner le caractère nécessairement existential et anthropologique de toute révélation divine possible : à maintes reprises, il énonce que Dieu ne peut être saisi hors d'un rapport qui m'éclaire sur ma propre condition, que le croyant ne peut parler de Dieu sans parler aussi de soi, que l'action divine enfin ne s'effectue pas en moi sans m'apporter une nouvelle intelligence de moi-même [24].

23. Ces lignes résument l'objection de Bultmann contre la conception mythologisante du christianisme, objection formulée dans *K.M.*, I, pp. 16 suiv. et dans *K.M.*, II, pp. 180 suiv.

24. *G.V.*, I, p. 28. Dans son *Jesus*, 1926, pp. 89, 90, Bultmann écrit : « Ce n'est pas dans l'énoncé de vérités abstraites, de sentences doctrinales, que Jésus parle de Dieu, mais seulement en parlant de la manière d'être de Dieu en face de l'homme, de la manière dont il agit à son égard... Ainsi Jésus n'apporte-t-il pas la connaissance d'un nouveau concept de Dieu, pas plus que des révélations sur son essence, mais il apporte le message de la volonté de Dieu et de son royaume qui vient. Il parle de Dieu en parlant de l'homme et en montrant à celui-ci qu'il se trouve à la dernière heure, devant l'option décisive, et que Dieu adresse à sa volonté son appel souverain » (traduction empruntée à R. Marlé, *op. cit.*, p. 77). Cfr aussi *K.M.*, I, p. 27; *K.M.*, II, p. 200.

Cette conception positive de l'action de Dieu entraîne plusieurs conséquences. D'abord elle confirme la condamnation déjà portée sur la théologie spéculative. Si je ne puis connaître de Dieu que sa manière d'être en face de moi : mon juge et mon libérateur, autant dire que Dieu ne peut se révéler dans son essence et dans son en-soi : voilà donc dénoncée, une fois de plus, l'illusion et la vanité de la théologie théorique, de cette fausse théologie chrétienne d'inspiration grecque qui disserte sur l'essence de Dieu et ses attributs, comme si Dieu pouvait être atteint hors de la relation à la créature qu'il condamne et à laquelle il fait grâce [25].

Mais surtout, ces vues sur l'action divine nous permettent, estime Bultmann, d'exécuter jusqu'au bout notre dessein, qui est d'établir, on s'en souvient, la règle critique de l'herméneutique biblique : puisque Dieu ne peut se révéler que dans son rapport à notre condition humaine, seuls seront recevables comme divins, dans le message biblique, ceux des énoncés qui, en se prononçant sur Dieu, se prononcent aussi sur nous-mêmes et nous éclairent dans l'intelligence de notre existence. Et seuls aussi, ils s'imposeront à la foi : de sa lecture de l'Ecriture, le croyant ne retiendra donc que les « possibilités » qu'elle lui offre de se mieux comprendre lui-même devant Dieu. Tout le reste ne sera, à ses yeux, que vaine spéculation ou mythologie périmée [26].

En résumé, la règle bultmannienne de l'herméneutique biblique semble présenter deux aspects : il faut aller au-devant du texte avec une certaine intelligence naturelle de la condition humaine devant Dieu (aspect psychologique) et ne conserver du message que ceux de ses éléments qui nous aident à approfondir cette intelligence première (aspect critique).

Règle qui commande toute lecture du texte biblique, qu'elle soit vulgaire ou qu'elle soit scientifique.

La lecture vulgaire, d'abord. Ce qu'on va dire ici vaut également pour la simple audition de la Parole chrétienne. Toutes deux supposent chez le lecteur ou chez l'auditeur qu'elles veulent gagner à la foi, une certaine intelligence de son existence. Puisqu'il s'agit pour l'auditeur de confesser, sous le choc de la Parole, son péché et la grâce qui le pardonne, il faut qu'il possède, au préalable, une sorte de conscience confuse de sa détresse et de sa déréliction ; faute de quoi, il ne verrait pas, dans la Parole de Dieu, révélatrice de sa condition pécheresse, la

---

25. On confronterait ici avec profit la pensée de Bultmann avec l'étude du P. K. Rahner, S. J., *Theos im Neuen Testament* (dans *Schriften zur Theologie*, I, 1954, pp. 91-169). Le P. Rahner montre qu'en effet la question décisive à laquelle le Nouveau Testament répond au sujet de Dieu est celle-ci : Comment Dieu se comporte-t-il vis-à-vis de l'homme, quelles sont les attitudes (*Haltungen*) qu'il prend librement à son égard ; mais l'auteur prend soin d'ajouter que, pour autant, l'Ecriture n'ignore pas les propriétés métaphysiques de Dieu ; elles sont manifestées à l'homme dans l'histoire libre du salut.

26. *G.V.*, I, p. 28 ; *G.V.*, II, p. 233 ; *K.M.*, II, p. 196.

réponse à une attente formée au plus profond de lui-même ; il ne comprendrait pas que la confession qu'on lui demande correspond à des possibilités de son existence, il n'en saisirait pas la force et la vérité humaine ; et par suite aussi, la Parole ne le troublerait, ne l'inquiéterait pas et le refus éventuel qu'il lui opposerait ne prendrait pas le caractère d'une infidélité coupable [27]. Ce que disant, Bultmann se borne, en somme, à résumer la preuve de sa règle psychologique. Mais il ajoute : cette conscience de l'existence malheureuse, ainsi requise pour toute audition de la Parole (et donc pour toute lecture « croyante » même préscientifique, de l'Ecriture [28]), tout homme la porte en soi : il y a une intelligence de l'existence (*Existenzverständnis*), qui est donnée avec l'existence même [29] ; sans doute, elle n'est donnée que d'une manière vécue, non réfléchie, non analysée ; cette circonstance empêche bien un peu la *facilité* de l'acte de foi ; aussi le prédicateur de la Parole fera-t-il bien de susciter, dans l'auditeur, une conscience réflexe de sa condition humaine, de l'aider à éprouver réflexivement sa détresse, le mettant, par là-même, en mesure de discerner en soi le point d'insertion du pardon divin et de la résurrection ; cependant, l'intelligence simplement exercée de l'existence suffira rigoureusement à la *possibilité* de la foi, comme aussi à la lecture croyante préscientifique de la Bible [30].

La lecture ou l'exégèse scientifique est régie par la même règle. Sauf à ajouter que l'intelligence de l'homme, préalablement requise, doit être, ici, analysée et réfléchie. Ce qu'on peut rendre en ces termes : l'exégète doit lire les textes à la lumière des catégories et des concepts fournis par l'analytique existentiale [31]. Ou encore : l'exégète doit faire appel aux ressources d'une analytique existentiale préalablement élaborée et traduire le contenu du message dans les catégories explicites de l'existence. La preuve en est aisée : par définition, l'exégèse scientifique se distingue de l'exégèse vulgaire en ce qu'elle dégage en toute rigueur et toute précision ceux des énoncés bibliques qui nous éclairent sur notre existence, en ce qu'elle montre réflexivement comment et en quoi ces énoncés nous aident dans l'intelligence de notre condition humaine. Mais comment cette tâche serait-elle possible si nous ne possédions pas au préalable une certaine intelligence déjà élaborée de nous-mêmes, si nous n'avions pas sur les structures fondamentales du *Dasein* toutes les clartés que peut nous offrir une analytique existentiale ? Une certaine interprétation réfléchie de l'existence est donc indispensable à l'exégète au départ même de ses démarches. Et ses démarches auront précisément pour but de montrer que

27. *K.M.*, I, p. 124.
28. *K.M.*, II, p. 189 : « ...ein vorwissenschaftliches Verständnis der Schrift ».
29. *K.M.*, II, pp. 189, 191, 192.
30. *G.V.*, II, p. 232 ; *K.M.*, II, p. 189.
31. *K.M.*, III, p. 53.

le message biblique prolonge les structures existentiales naturelles ; ou — beaucoup plus exactement — que tout ce que ce message comporte de nouveauté réussit à se laisser traduire et énoncer dans les catégories, dans les concepts expressifs de notre existence [32]. Car on entend bien que le message offre une nouveauté, présente un contenu que l'herméneutique biblique n'attend en aucune mesure de l'analytique existentiale : l'acte sauveur de Dieu dans le Christ. Le seul service demandé par l'exégète à l'analytique existentiale est celui-ci : qu'elle lui fournisse les catégories existentiales, pures de tout élément spéculatif ou mythologique, sans lesquelles l'expression du message de l'Ecriture ne serait pas digne de notre foi.

Par là, il est vrai, voilà l'exégèse, et avec elle la théologie chrétienne placée en dépendance d'une philosophie. Mais il n'y a rien là d'inacceptable. Car la philosophie dont il s'agit n'est pas un système : ensemble organisé des réponses données par la raison au sens de l'existence ; elle n'est même pas une doctrine définissant un contenu, un idéal matériel. N'étant rien de plus que l'explicitation claire et méthodique de l'intelligence de l'existence exercée dans l'existence même, l'analytique existentiale ne nous apprend pas comment nous devons exister (elle ne fonde pas une morale), elle ne nous offre rien qu'une forme, rien que les catégories exercées par le *Dasein* dans la position de soi [33].

---

32. *G.V.*, II, p. 232 ; *K.M.*, II, p. 194.

33. *K.M.*, II, p. 189, p. 192. Voir aussi l'article *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1930, p. 339-364, non reproduit dans *G.V.*, mais dont O. Laffoucrière a donné une traduction dans son *Bultmann, L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, pp. 114-138. Voir surtout pp. 115-128 où Bultmann expose ses vues sur les rapports de la philosophie et de la théologie, et distingue l'existential et l'existentiel : la philosophie ne connaît que les structures formelles du *Dasein*, et non les matières qui peuvent les remplir ; sans doute, c'est elle qui détermine si et à quelles conditions peut apparaître, dans le *Dasein*, quelque chose comme un amour, son acceptation ou son refus ou même comme une foi, mais elle ne prend pas pour autant comme objet d'enquête une déclaration concrète et déterminée d'amour ; de même, c'est elle qui fournit l'outillage conceptuel requis pour exprimer rationnellement les rapports qui s'appellent « message », « parole », « interpellation », mais elle ne nous éclaire pas sur le sens d'un message déterminé, ni donc sur le sens du message chrétien. La théologie, au contraire, présuppose le fait d'une interpellation précise et concrète, elle ne s'adresse qu'à ceux qui entendent la Parole de Dieu, dont elle leur développe la signification. Conventionnellement, on traduira en bref cette distinction en disant que le thème de la philosophie est l'existential (ou l'existentialité), l'ontologique, tandis que celui de la théologie est l'existentiel et l'ontique. Mais cette distinction n'empêche pas que l'audition (existentielle) de la Parole de Dieu ne soit en rapport avec des structures existentiales manifestées par la philosophie, précisément rapport de matière à forme ; d'une manière générale, tous les concepts chrétiens fondamentaux doivent correspondre à une composante du *Dasein*, définissable ontologiquement ; par exemple, le concept chrétien du péché (*aversio a Deo*) correspond à la déréliction et à la détresse de notre-être-pour la mort manifesté par l'analytique existentiale heideggerienne ; et s'il éclaire celle-ci, puisqu'il la détermine, il faut dire aussi qu'il en est éclairé à son tour : sans la conscience du caractère existential de notre détresse, nous ne pourrions pas voir que la confession de la faute (que

Reste à demander à Bultmann quelles sont, selon lui, ces structures fondamentales du *Dasein* révélées par l'analytique existentiale. Au point de vue restreint qui est ici le nôtre (exposer les conditions assignées par Bultmann à l'herméneutique biblique), il nous suffira de relever deux éléments de réponse. L'analytique existentiale heideggerienne — celle à laquelle Bultmann emprunte ses résultats — souligne un premier trait [34] : chez les Grecs, l'homme se comprenait lui-même comme une nature (φύσις) parmi les autres, comme une partie du grand cosmos, incorporée organiquement dans l'ensemble objectif du monde, offert objectivement à son propre regard (spéculatif) exactement comme les autres objets de la nature. Mais cette manière d'objectiver le *Dasein,* de l'assimiler aux « étants », de le tenir pour un « Vorhandensein », « un quelconque-être-là » et d'en parler dans les termes d'une philosophie essentialiste, méconnaissait un des caractères que l'analytique existentiale — simple application de la méthode phénoménologique à l'interprétation de l'existence — découvre avec le plus de clarté dans le *Dasein* : l'ouverture à la totalité de l'être, la constante anticipation qui lui fait dépasser tout objet particulier, la « capacité-de-se-poser-la-question-de-l'être-total », d'un mot la transcendance, processus par lequel le *Dasein* « s'élève au-dessus du chaos des existants bruts » (en les liant dans la totalité du monde) et en même temps s'affirme lui-même comme « ipséité » [35].

En invoquant ce premier résultat de l'analytique existentiale et en l'opposant à la conception grecque, Bultmann entend surtout, semble-t-il, nous mettre en garde contre la tendance au « chosisme », « à penser le *Dasein* comme une réalité close, bloquée en elle-même [36] », à l'exprimer dans les termes de la substantialité stable et permanente. Et par là, il nous prépare à accepter le second trait de sa conception du *Dasein,* trait qu'il lui importe souverainement de souligner : l'être de l'homme est essentiellement historique, le « Je existant historiquement ».

---

nous demande la foi chrétienne) nous est justement demandée; nous pourrions la refuser sans manquer à l'homme, sans infidélité coupable. Nous retrouvons ici les deux fonctions de la règle d'herméneutique : 1) plus claire sera ma perception des structures du *Dasein* (par exemple de la *Verfallenheit* heideggerienne), plus pénétrante sera ma compréhension des concepts chrétiens (par exemple du péché) (fonction psychologique); 2) la correspondance d'un concept chrétien à une structure existentiale du *Dasein* sera la pierre de touche de son authenticité; le concept privé de toute correspondance n'est certainement pas la Parole de Dieu, cette Parole qui, puisqu'elle interpelle l'homme, ne peut intéresser en lui que ce qui le compose existentialement. On peut dire que tout l'effort exégétique et théologique de Bultmann tend à ceci : montrer en quoi et comment la théologie chrétienne correspond aux structures existentiales du *Dasein*; effort qu'il estime n'avoir rien de blasphématoire : car manifester la correspondance de l'événement divin n'est pas le déduire rationnellement.

34. Cfr l'article *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum* (1940), *G.V.,* II, pp. 59-78, surtout p. 63; cfr aussi *G.V.,* II, p. 243; *G.V.,* I, pp. 129 suiv.

35. Nous empruntons ces mots à A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger,* Louvain, 1940, p. 255.

36. A. De Waelhens, *ibid.,* p. 40.

« Historique » traduit ici non pas « historisch » mais « geschichtlich ». L'analytique heideggerienne distingue une double histoire et une double réalité : l'histoire (*Historie*) qui expose et raconte des objets (*Gegenstände*) exactement comme le fait la Nature, objets liés entre eux dans la causalité phénoménale et constatables par l'observation neutre et scientifique, qu'ils précèdent, à laquelle ils sont donnés. Toute différente est l'autre histoire, la *Geschichte* : ici, nous avons à faire au *Dasein*, à l'être humain dont nous savons déjà qu'il n'est pas à ranger parmi les « étants », les « objets », et dont nous voulons dire, en le déclarant essentiellement « geschichtlich » que n'ayant rien d'une nature, d'une chose donnée et toute faite, il n'existe qu'en se faisant lui-même dans une libre décision [37]. Décision en face de l'être qui le rencontre existentiellement : l'être humain ne se personnalise que dans l'intersubjectivité et dans la réponse à l'interpellation du prochain ; d'un prochain qui vient à lui non pas sur le mode des objets de la nature (ceux-ci ne s'adressent en nous qu'à nos facultés rationnelles, neutres et spéculantes, et à la raison scientifique ou raison « en général »), mais sur le mode d'objectivité très spéciale des rencontres existentielles, comme sont l'appel de l'amour, de l'amitié, de la confiance... [38]. Décision dont on ne saurait trop accuser le caractère exclusivement actuel : Certes, on pourra dire que l'homme se réalise lui-même dans l'action, et même dans la volonté, à condition toutefois de ne pas entendre par ce mot « une faculté de l'âme, réglant ses options... en fonction de dispositions qui lui seraient antérieures [39] », mais uniquement l'option effectuée dans l'instant, en rupture avec un passé qui la déterminerait dans la moindre mesure. Pas davantage, l'authenticité de l'homme n'est-elle à chercher dans l'ensemble des composantes de sa personnalité psychologique. Répondant à la question de savoir quels sont les traits essentiels de la notion kierkegaardienne d'existence, on a dit qu'elle se caractérisait « par le refus absolu de voir en l'homme *une réalité susceptible de définition* » ; « l'existence humaine a pour essence d'être entièrement livrée à celui qui existe de cette existence. L'être de l'homme sera ce que l'homme fait qu'il soit, et il ne sera que cela ». « L'existence n'est pas seulement libre, subjective, et capable de choisir, elle est la *liberté*, la *subjectivité*, la *capacité de choix*. Ceci nous fait déjà comprendre que l'existence subjective ne saurait être un état, une situation stable pourvue d'un statut

37. *G.V.*, I, pp. 117 suiv. ; pp. 129 suiv. Sur cette distinction entre « Historie » et « Geschichte », voir A. Vögtle, *Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemässen Theologie und Verkündigung*, dans *Die geistige Situation unserer Zeit in den Einzelwissenschaften, Freiburger Dies Universitatis*, t. 4, 1956, Fribourg, 1956, pp. 24 suiv.

38. Sur l'intersubjectivité chez Bultmann, voir l'article *Das christliche Gebot der Nächstenliebe* (1930), *G.V.*, I, pp. 229-244, surtout p. 231 et p. 235. Cfr aussi *K.M.*, II, pp. 199-201. Sur l'objectivité propre à la rencontre existentielle, cfr *Le Message chrétien et le mythe*, pp. 93 suiv.

39. R. Marlé, *op. cit.*, p. 95.

défini, mais qu'elle doit s'affirmer comme une *succession* discontinue d'actes [40] ». Ces mots, les derniers surtout, rendent exactement la pensée de Bultmann lui-même [41] : pour lui non plus, pas de substantialité humaine, pas de nature, pas même de continuité dans l'existence authentique; abandon total des catégories de l'ontologie essentialiste pour l'expression du *Dasein*; conformément aux déterminations de l'ontologie existentiale, qui sont les seules adaptées à la conception de l'être humain historique, il faut dire de celui-ci qu'il ne se vérifie que dans l'actualité instantanée des décisions existentielles [42].

C'est donc dans ces structures de l'existence (et dans les autres structures heideggeriennes dérivées) que Bultmann va s'efforcer d'introduire l'expression de l'acte de Dieu et plus généralement le rapport de l'homme à Dieu dans le Christ, tel qu'il nous est notifié dans le message biblique.

Traduction qui aboutira à enlever à l'événement chrétien, en tant qu'il est salutaire, tout caractère d'événement produit dans la nature, dans le monde des objets, et à lui conférer la seule objectivité des rencontres existentielles : Dieu ne vient pas au-devant de nous à travers des réalités physiques consacrées ni pas davantage à travers des signes, des miracles inscrits dans le tissu de notre monde phénoménal; il interpelle simplement au dedans de nous, à l'occasion de la prédication chrétienne, la pure décision existentielle de la foi. Cette traduction prendra, par exemple, pour les réalités johanniques et pauliniennes de *sarx* et de *pneuma* la forme concrète que voici : Quand l'évangile johannique écrit « ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de

40. A. De Waelhens, *op. cit.*, pp. 331, 332.

41. Cette rencontre avec Kierkegaard n'a rien de surprenant : Bultmann a subi l'influence du philosophe danois, au moins à travers les œuvres de la théologie dialectique, à laquelle il a adhéré : cfr la note finale de cet article.

42. *G.V.*, I, p. 132 : « Le moi n'est pas considéré (par saint Paul) comme quelque chose d'isolé et d'isolable, d'abord donné et que l'appel de Dieu atteint ensuite, mais il n'est ce qu'il est, un moi, que dans cet appel de Dieu qui l'atteint. L'unité de l'homme ne consiste donc pas dans une substance, ni dans l'ensemble organisé d'un processus psychique (d'une âme), intelligible à la psychologie, ni dans la continuité d'un développement rationnellement intelligible (d'un esprit, au sens hégélien). Bien plutôt, faut-il la considérer comme une unité « geschichtlich », c'est-à-dire comme une unité qui est posée par le fait que l'homme est revendiqué par un Tu (*von einem Du beansprucht*) (est interpellé par Dieu comme par son Seigneur). Son être n'est (donc) pas envisagé (par saint Paul) sous les espèces d'une nature ou d'une substance, mais il s'accomplit d'après la manière dont il se comporte à l'égard de l'appel de Dieu; on peut dire qu'il s'accomplit dans son *action*, à condition de ne pas entendre celle-ci comme un processus s'effectuant dans le temps, tel le fonctionnement d'un mécanisme, mais comme le fruit d'une décision responsable. Et l'on voit par là que l'homme ne dispose pas de son être (comme d'une chose), puisque cet être est (tout entier) en jeu en chaque « maintenant », puisque, selon Paul, il est (à chaque instant) dans la possibilité d'être déterminé par Dieu ou par le péché ». Cette manière de voir l'homme, Bultmann prétend la trouver dans saint Paul, mais il est aisé de voir qu'elle lui a été inspirée par la philosophie heideggerienne, dont il commençait à accepter l'influence (ce texte est de 1928), et que saint Paul est lu, ici, à travers cette philosophie.

l'esprit est esprit », nous nous garderons d'interpréter ces deux termes en catégories physiques d'étoffe ou de matière (pour la chair), de substance ou de force divine agissant à la manière d'une force naturelle (pour l'esprit), et d'ailleurs, Jean lui-même, qui déjà démythologise, ne les entend pas de la sorte, mais « *sarx* désigne bien plutôt le néant de l'être humain tout entier, l'état d'un homme finalement étranger à son destin comme à sa propre action, d'un homme qui, tel qu'il se trouve, n'est pas dans son être authentique, soit d'ailleurs qu'il en prenne conscience, soit qu'il se le dissimule. Parallèlement *pneuma* désigne la manière d'être merveilleuse d'un homme qui se trouve authentique, qui se comprend et qui se sait n'être plus menacé par le néant [43] ».

Au reste, nous n'avons pas ici à recueillir les résultats de l'application de l'analytique existentiale à l'interprétation du message chrétien. Notre dessein se bornant à exposer les conceptions de Bultmann sur les principes de l'herméneutique biblique, il nous suffit d'avoir vu comment il justifie l'usage, en exégèse scripturaire scientifique, de l'analytique existentiale, et de quelles catégories majeures cette analytique lui permet de disposer, au départ de son entreprise exégétique. Conformément à la distinction, déjà notée, entre l'aspect psychologique et l'aspect critique de la règle herméneutique, ces catégories de l'existence rendront à l'exégète un double service : en lui explicitant l'intelligence naturelle de la condition humaine, elles le mettront mieux à même de saisir le sens du message divin adressé à l'homme (fonction psychologique) ; mais aussi, elles lui permettront de déterminer très exactement les énoncés bibliques valables pour la foi : ceux-là seuls mériteront de s'imposer à la croyance qui réussiront à s'exprimer dans les catégories existentiales heideggeriennes (fonction critique).

Telle s'offre à nous l'herméneutique de Bultmann. Et nous pressentons sans doute dès à présent que si cette herméneutique est passible de graves reproches, ceux-ci porteront moins contre le principe de l'analytique existentiale (l'affirmation très générale de sa nécessité en exégèse scripturaire) que contre l'insuffisance des structures humaines auxquelles cette analytique, en fait déterminément heideggerienne, s'est arrêtée.

Pourtant, tel n'est pas l'avis de Karl Barth, auquel nous avons à venir à présent. Barth va opposer à l'herméneutique de Bultmann une critique qui voudra l'atteindre à sa base, puisqu'elle refusera l'idée même d'une philosophie quelconque, prétendument nécessaire, à titre de norme absolue, à l'exégèse [44].

(*à suivre*). Léopold MALEVEZ, S. J.

---

43. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1952³, p. 100. Nous citons la traduction de R. Marlé, *op. cit.*, p. 96.

44. C'est dans l'ouvrage *R. Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zurich, 1953, que Barth a critiqué le plus explicitement l'herméneutique de Bultmann.

Mission ecclésiale de l'état « canonique » de perfection

A regarder la vie religieuse à travers les saints qui l'ont illustrée, à consulter surtout les grands fondateurs qui l'ont lancée en ce monde sous ses diverses formes, on assiste à une aventure surnaturelle, charismatique, que soulève, à travers toutes les fins particulières, la pure recherche de Dieu. Trouver le Christ, la vie religieuse ne veut rien d'autre en toutes ses aspirations. Aussi ne semble-t-elle connaître d'autre consigne que celle d'un amour personnel pour le Maître, sans restriction et sans conditions, décidé sans autre motif à le suivre « partout où il ira ».

Or cette même vie religieuse, d'origine si évidemment, si uniquement évangélique, nous en apprenons aujourd'hui l'existence et la nature dans l'institution précise, extérieure, « légale » que lui donne le Code de Droit canonique sous le nom d'« état de perfection ».

Il n'en faut pas davantage pour que surgisse une question, voire aux yeux de certains peut-être, une réelle difficulté. N'y a-t-il pas opposition entre la perfection évangélique, toute spirituelle, toute charité, toute d'attachement personnel au Christ, et le caractère juridique qu'elle prend dans l'état religieux[1] ? Essayons d'abord d'expliquer quelque peu cette difficulté.

Rien de plus spirituel, rien de plus moral à coup sûr, que l'état de perfection : par nature, rien de moins juridique. Toute autre institution, qui vit dans l'Eglise, ressortit au juridique par quelque aspect important, et, dans la conception catholique, personne ne s'en étonne. Tels les sacrements. Instruments de grâce, agissant évidemment dans l'ordre moral, ils mettent cependant le fidèle en relation avec une Eglise visible, avec une juridiction externe. Le baptême et la confirmation créent le citoyen d'une société « publique », rattaché à un diocèse, à une paroisse, à un évêque, à un curé, et suivi, de la naissance au tombeau, enseigné, gouverné, pardonné, marié « publiquement ». En tout cela une organisation juridique est normale, attendue, nécessaire. Plus encore, l'exercice du sacrement de l'ordre lie le prêtre à l'Eglise organisée : le prédicateur, le confesseur, le curé et le vicaire, l'évêque, chargés à des degrés divers d'encadrer les fidèles, dépendent de plus près, en vertu de leur office, d'un ordre juridique déterminé par des lois externes.

---

1. En cet article, nous parlons uniquement de la vie religieuse ou « état canonique complet de perfection ». On étendra sans peine ce que nous disons, moyennant les restrictions convenables, aux autres états de perfection.

Mais la perfection chrétienne est affaire de sanctification intérieure, de libre choix, d'inspiration, de grâce. S'identifiant à la charité, elle est « personnelle » par définition [2]. Comment les lois externes peuvent-elles créer souverainement un état extérieur, un état officiel de perfection? Comment surtout feront-elles du nom d'« état de perfection » qu'elles lui attribuent, un monopole légal? Agissant ainsi, les lois externes ne semblent-elles pas réglementer la croissance de la charité dans les âmes, enfermer même dans leurs limites un élan essentiellement spontané et illimité?

La difficulté pourrait donc se formuler ainsi : N'y a-t-il pas incompatibilité, contradiction même, en tout cas distinction profonde entre le caractère spirituel, moral, on voudrait dire exclusivement moral, et d'ailleurs illimité de la perfection chrétienne, et l'organisation extérieure, l'ordre juridique, que l'Eglise lui donne, la rigidité du Code canonique où elle l'inclut? Et alors, ce caractère juridique, s'il vient s'associer à la perfection chrétienne, fera-t-il vraiment corps avec elle? Ce vêtement, ce cadre, dans lequel on la maintient, ne faudra-t-il pas soigneusement le distinguer d'elle, le séparer au besoin, la libérer du « juridisme », sous peine de limiter, d'obscurcir, de paralyser peut-être, par la « perfection canonique », la perfection tout court?

*
* *

De la solution donnée à cette difficulté va nécessairement dépendre, dans une large mesure, la signification et la valeur que nous attribuerons au caractère canonique de l'état de perfection.

On pourrait n'y voir que la preuve d'une surveillance plus attentive, plus inquiète, de l'Eglise en ce point du Corps mystique. Si telle devait être l'explication du resserrement des lois canoniques autour de la vie religieuse, il faudrait justifier cette surveillance par des dangers particulièrement menaçants. Interprétation trop étrange, en vérité, et peu adaptée à ceux et à celles que l'Epouse du Christ se plaît à appeler ses « enfants de prédilection », peu honorable pour leur état qui a donné et donne tous les jours une immense floraison de saints et de saintes à l'Eglise de Dieu.

On pourrait songer, avec plus de vraisemblance, à une autre solution. On reconnaîtrait certes à l'état religieux la place qu'il occupe « de droit » dans l'édifice légal de l'Eglise, on s'inclinerait devant l'autorité des textes ecclésiastiques, qui traditionnellement lui réservent le nom d'état de perfection, mais on s'arrêterait délibérément à ce sens purement juridique, sans se croire autorisé à en déduire une signification morale parallèle. A cette solution, de prime abord, plusieurs

2. Sur l'équivoque que peut créer le mot de perfection « personnelle », voir pp. 929-930 et 935.

inconvénients nous paraissent s'opposer. Sur le plan moral, auquel on pense, nécessairement, nous semble-t-il, en entendant parler d'état de « perfection », l'expression n'aurait plus qu'un sens imprécis, approximatif, voire inexact. Tout au plus désignerait-elle un genre de vie, entre d'autres possibles, où se trouvent assemblés certains moyens de perfection, qui n'auraient rien de spécifique. Or, bien remarquable, à ce propos, est la manière dont l'Eglise procéda quand, récemment, elle voulut reconnaître un nouvel état de perfection, les « Instituts séculiers ». Elle s'en est clairement expliquée. Elle a constaté, dit-elle, que ces sociétés, nées de la ferveur séculaire, « se rapprochaient de ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection, et spécialement des Sociétés sans vœux publics (Tit. XVII du Code de Droit canonique) », celles-ci d'ailleurs ayant « avec les vraies Religions des liens d'une étroite similitude et comme de parenté [3] ». L'état religieux joua donc le rôle de modèle, de critère. Bien plus, en instituant les nouveaux Instituts, l'Eglise entendait précisément s'emparer de la ferveur spontanée, l'interpréter souverainement et, pour l'empêcher de s'égarer, lui dicter comme conditions indispensables l'engagement aux trois conseils traditionnels et une totale dépendance « communautaire », bien que sans « vie commune », vis-à-vis d'une règle et de supérieurs communs. Malgré l'indépendance *juridique* des Instituts séculiers vis-à-vis des « vraies Religions », c'est une fraternité *morale* qu'exige la loi nouvelle entre les divers états de perfection. C'est donc bien également au sens moral, que l'état religieux est qualifié désormais d'« état complet de perfection évangélique [4] ». Et de fait, quelle déception l'Eglise ne réserverait-elle pas à ceux qu'elle appelle au don total d'eux-mêmes, si elle les accueillait, au terme de leur élan, dans une institution purement juridique, aussi étrangère que possible à leurs aspirations et à leurs sacrifices !

A l'état canonique de perfection, il faut donc découvrir une signification plus profonde. Observant de plus près ce caractère juridique dont il est si profondément marqué, nous serons amenés à reconnaître que ce caractère n'est pas étranger à sa valeur morale. Pour y réussir, il n'y a qu'à pénétrer d'abord un moment dans le mystère de l'Eglise elle-même et à nous dégager à son contact de toute confusion latente avec l'ordre juridique des cités terrestres.

*
* *

Propre à la vie religieuse, la difficulté qu'on exposait tout à l'heure ne l'est à vrai dire pas. Elle tient à la nature même du Règne de Dieu

3. Constitution Apostolique *Provida Mater,* cfr *N.R.Th.,* 1947, p. 420.
4. *Ibid.,* p. 420. Cfr *ibid.,* p. 422, où le Saint-Père résume les buts de son intervention.

sur la terre, incarné dans le Christ et dans une société d'hommes en marche vers leur rédemption, celle-ci ne devant s'accomplir que dans la vie éternelle.

Ce n'est pas un hasard si la Réforme protestante rejeta à la fois le scandale du corps juridique de l'Eglise et l'état de perfection. Repoussant l'Eglise visible, extérieure, à cause des fautes hélas trop évidentes d'hommes qui la représentaient, elle renonça à la promesse d'indéfectibilité, et du même coup à la sainteté vraie, à la justification réelle, celle qui transforme l'homme intérieurement, celle qui communique la sainteté divine, selon les mots de saint Pierre : *Divinae consortes naturae*. Pour sauver la transcendance de la grâce, le protestantisme nia son insertion dans l'homme, et aussi dans l'humanité sociale, organique ; il nia la Sainte Eglise hiérarchique et romaine. Désormais, les bonnes « œuvres », toujours imposées, devenaient inutiles, voire impossibles, la perfection chrétienne une imposture, l'état de perfection un attentat public contre l'unique sainteté du Christ [5].

La doctrine catholique croit et espère en une Eglise inséparablement sainte et humaine, animée sans cesse au dedans et construite extérieurement par Celui qui l'habite, le Christ Rédempteur. D'une part elle est le Corps mystique de Jésus, elle est Jésus, dirigée et soutenue par l'Esprit de Jésus. D'autre part, et en même temps, elle est humaine, dirigée par des hommes, associant des hommes, fondant une législation qui supporte un édifice extérieur, aussi vaste que la terre. Toute l'Eglise, visible et invisible, est donc œuvre de la grâce. Bien plus, elle est « mystère » [6], je veux dire une réalité à la fois cachée et manifestée, que Dieu seul peut accomplir et dont l'apparition extérieure, dépassant l'entendement humain, lui révèle ce qu'il ne découvrirait pas par lui-même. Or ce « mystère » ecclésial s'exprime aussi dans l'aspect juridique de l'Eglise, dans sa loi.

C'est ainsi que, dans l'ordre où nous vivons, entre un de nos Codes civils et le Droit Canonique de la Sainte Eglise, il y a un abîme. Les lois civiles ne décrètent que la condition externe des hommes. S'il est vrai qu'elles imposent souvent de graves devoirs de conscience, et que le chrétien s'efforce de les assumer dans le plan surnaturel du salut, elles n'ont pouvoir cependant que pour organiser un ordre terrestre qui, par lui-même, reste en marge des relations profondes de l'homme avec Dieu et avec ses frères. Au contraire, c'est une sève divine qui travaille le Corps mystique du Christ, découlant de son Chef, unissant ses membres et débordant dans son organisation extérieure. Sainte dans sa source, toute la loi de l'Eglise est sanctifiante en ses effets.

---

5. Ces expressions se réfèrent au début de la rupture protestante. Aujourd'hui nombreux sont nos frères séparés qui respectent, même sans les admettre, les institutions catholiques.

6. Nous insistons ici sur le « mystère en action » qu'est l'Eglise. Cfr *Commentarium pro Religiosis*, 1950, p. 137 ; 1951, p. 88, etc.

Certes, en se ramifiant dans le détail, elle établit certaines prescriptions, qui n'intéressent que peu l'ordre de la grâce et ne sont nullement immuables. Mais dans ses articles essentiels, elle ne fait rien d'autre que transcrire en formules juridiques la vérité révélée, elle organise réellement l'ordre de la grâce, elle introduit souverainement les hommes à la vie éternelle.

Dans ce mystère de l'Eglise, ainsi sommairement décrit pour ce qui nous intéresse ici, prend place la vie religieuse. Qu'elle soit en même temps entièrement *morale* et *état canonique* [7], c'est-à-dire érigée par le Droit canon en une institution non seulement juridique, mais officielle, insérée publiquement dans le Corps visible de l'Eglise, cela ne peut déjà plus étonner. Entre la perfection morale chrétienne, évangélique, et l'état officiel de perfection, l'opposition est pour le catholique inconcevable. Bien plus, c'est par cette législation, qui constitue au nom du Christ et définit l'état de perfection, que le peuple fidèle comprendra, nous allons le constater dans la conception juridique des trois états, la vraie nature de la sainteté chrétienne elle-même. Comme l'Eglise et dans l'Eglise, l'état canonique de perfection est « mystère » de sainteté.

*
* *

Le Droit canonique s'organise tout entier sur trois états de personnes, comme sur trois « fondements angulaires » : clercs, laïques, religieux [8].

Les lois civiles connaissent aussi des « états de personnes », soit privés, soit officiels ou d'ordre public. Elles classent les citoyens en majeurs ou mineurs, mariés ou célibataires ; elles fixent le statut des gouvernants, des magistrats, de l'armée. On tend aujourd'hui à « instituer » officiellement des professions considérées autrefois comme privées. L'ordre des médecins, pourvu d'un statut légal, pourrait prendre un caractère du moins « semi-officiel ». De même toute classe de personnes, toute profession intéressant le bien commun et exigeant la garantie ou la vigilance de l'autorité publique.

7. Après la création des « Instituts séculiers de perfection », on a fait remarquer la distinction entre l'état *canonique* résultat de vœux pleinement « publics » et l'état simplement *juridique* où les vœux ou promesses n'ont qu'un caractère semi-public. Ce caractère semi-public convient en effet aux Instituts séculiers, qui veulent laisser davantage leurs membres au contact de la vie séculière, dans un but d'apostolat. Les religieux, au contraire, doivent former une classe ou ordre de personnes « publiquement » reconnus. L'on dira dans ces pages que c'est là le signe d'une mission envers le Corps entier de l'Eglise. La distinction technique entre « canonique » et « juridique » pourrait sans doute se rapprocher de la différence qui existe entre institutions de droit « public » et de droit « privé ».

8. Il est notable, que les documents romains récents, qui entreprennent d'expliquer la vie religieuse, s'appuient sur cette division canonique des trois « états » comme sur une valeur théologique décisive. Voir *Provida Mater, l.c.*, p. 419 et Discours de S.S. Pie XII du 8 déc. 1950, *N.R.Th.*, 1951, p. 180.

D'après ce qui a été dit de la loi canonique, on s'attend bien à découvrir ici tout autre chose : la division fondamentale des trois états va traduire le mystère de l'Eglise et se mouvoir au niveau de la grâce. En effet il ne s'agit même pas ici d'« états personnels » analogues à ceux qu'on vient d'énumérer, et que l'Eglise reconnaît comme la législations civile, ceux que créent l'âge, le mariage, le domicile. « Il existe dans l'Eglise, dit le canon 107, en vertu d'institution divine, des *clercs* distincts des *laïques* ; les uns et les autres peuvent être *religieux* ». Très remarquable le commentaire de ce texte de loi par la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia*[9]. Il rappelle d'abord l'intime compénétration de la vie religieuse et de la sainteté tant intérieure qu'apostolique de l'Eglise :

« Personne n'ignore l'intime compénétration qui associe l'histoire de la sainteté dans l'Eglise et de l'apostolat catholique avec celle de la vie religieuse canonique, telle que sous l'impulsion vivifiante de la grâce du Saint-Esprit, elle ne cessa de croître et de s'affermir, étonnamment variée au sein d'une unité toujours plus profonde et plus efficace ».

De cette constante présence de la vie religieuse en elle, œuvre du Saint-Esprit lui-même, l'Eglise a conclu qu'un troisième état s'ajoutait aux deux qui la « constituent » :

« Il n'est pas surprenant que l'Eglise ait suivi fidèlement, aussi sur le terrain des lois, ce mouvement que la sage Providence divine indiquait si nettement, et qu'elle ait entouré de vigilance et délibérément ordonné l'état canonique de perfection, au point d'élever sur lui, comme sur un de ses fondements angulaires, l'édifice de la législation ecclésiastique. De là vient que tout d'abord l'état public de perfection fut compté parmi les trois principaux états ecclésiastiques et que l'Eglise ne prit pas d'autre base que cet état lui-même, pour définir le second ordre ou degré canonique de personnes (canon 107) ».

Et voici maintenant le sens « digne de grande attention », qui est donné à cette division, sans aucun pendant dans les législations civiles :

« Chose en effet digne de grande attention : tandis que les deux ordres canoniques de personnes, savoir clercs et laïques, se fondent de par le droit divin (auquel s'ajoute l'institution ecclésiastique, canons 107, 108, § 3) sur l'Eglise en tant que Société hiérarchiquement constituée et ordonnée, la classe des religieux, placée entre clercs et laïques et qui peut être commune tant aux clercs qu'aux laïques

9. Destiné à organiser les « Instituts séculiers de perfection », ce document consacre d'abord la moitié de son exposé à fixer la position de l'Eglise quant à la vie religieuse. On aurait pu croire que les nouveaux Instituts modifiaient la pensée de l'Eglise sur l'ancien état de perfection. Ce qui ressort le plus de cette Constitution, c'est que, loin de s'opposer à « l'état canonique complet de perfection », les deux autres états de perfection ont pu être reconnus parce que, malgré des adaptations à leurs buts propres, ils se rapprochent assez, surtout par la pratique des conseils évangéliques, de la vie religieuse proprement dite. Cette dépendance quant à la nature de la perfection chrétienne, n'empêche en rien l'indépendance juridique qui sauvegarde le but et les caractères particuliers de chaque état de perfection.

(can. 107), dérive de l'étroite et particulière relation de cet état à la fin de l'Eglise, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre [10] ».

Que ressort-il de ce commentaire? D'abord, clergé et laïcat existent en vertu de l'institution divine. Les membres du Christ, les « élus de Dieu » sont des clercs et des laïques. Ce « cadre », c'est le corps extérieur, dans lequel et par lequel Dieu ouvre la source du salut. L'Eglise est visible, elle est *organisée,* c'est-à-dire qu'elle reçoit l'enseignement, la direction, et finalement et avant tout la grâce, la vie, à l'intervention de la hiérarchie sacerdotale. C'est Dieu qui en a ainsi décidé et personne n'y changera rien. Le texte juridique ne fait qu'exprimer ce premier aspect du mystère de l'Eglise : elle est ***hiérarchique par sa constitution.***

Or, nécessairement *juridique,* ce premier aspect est cependant d'ordre *sacramentel* : il est de l'ordre de la sanctification. Car seul l'Homme-Dieu introduit ses membres dans l'un et l'autre état par ses sacrements, seul il recrée la matière humaine. Le baptême indispensable à tous, le sacerdoce conféré seulement à quelques-uns pour le service des autres, impriment tous deux un caractère ineffaçable de portée éternelle. Tous d'abord créés fils de Dieu, quelques-uns ensuite promus instruments du Christ pour « offrir, bénir, présider, prêcher, baptiser », telle est l'œuvre de sanctification que reflète le texte lapidaire de la division clercs — laïques.

Cette œuvre de sanctification, c'est le *but* de l'Eglise. Elle n'en a qu'un : glorifier Dieu par la sanctification de l'homme. But par lui-même invisible, intérieur ; pourtant dans l'Eglise et dans sa loi, il accède à la visibilité. L'Eglise des clercs et des laïques est un corps de sainteté : cela veut dire d'abord, on l'a vu, que l'entrée dans ces états est marquée par une sanctification sacramentelle : le « caractère » imprimé surnaturellement dans l'homme, exigence permanente de grâce divine, de grâce personnelle et sociale, ecclésiale, de grâce croissante.

Pourtant cela ne suffit pas au *but* de l'Eglise. La signification profonde des deux premiers états, c'est qu'ils *constituent,* à eux deux, le corps de sainteté. Tous les membres du Christ, sans exception aucune, sont des clercs ou des laïques. Or un troisième état prend place à côté des deux autres, lui aussi « *fondement angulaire* » de la législation canonique. Quelle sera la mission de cette troisième classe, mission « fondamentale » sans doute, et quels membres ajoutera-t-elle aux deux premières, qui comprennent déjà tous les enfants de Dieu? A cette question répondent les dernières lignes du texte cité : bien que les sacrements de baptême et d'ordre impriment, pour ainsi dire, en chaque fidèle, par une opération divine, le but qui est la sanctification, ce troisième état doit son existence à sa « *relation étroite et parti-*

10. *Provida Mater Ecclesia,* dans la *N.R.Th.,* 1947, p. 419.

culière » avec le même but « *et les moyens efficaces et adéquats* de le poursuivre ».

Il y a donc *un second aspect « du mystère de sainteté »* de l'Eglise. A la sanctification *sacramentelle* doit s'ajouter la sanctification *volontaire,* l'usage personnel des *moyens* de sanctification. La première constitue l'Eglise. C'est le point de départ obligé de la sanctification chrétienne. La seconde est tendance à la sainteté, elle s'efforce vers le but par les *moyens,* à utiliser *personnellement* et ecclésialement ; elle est la visée, le labeur de tous les jours, avant de devenir enfin le point d'arrivée. Quand l'Eglise prêche la sanctification à ses fidèles, à ses prêtres, elle suppose acquis le caractère sacramentel, moyen divin, mais c'est à la seconde, à l'usage des moyens qu'elle songe avant tout.

Chrétien et prêtre en effet, « saint » au sens sacramentel, on le devient d'un coup, c'est un fait que Dieu accomplit, un pur don de sa puissance. Le sacrement sanctifie *par l'œuvre de Dieu* et, en ce sens, il est le même pour tous. On le reçoit ou on ne le reçoit pas. Saint au second sens, on le devient peu à peu, et de plus en plus, appuyé sur les dons divins, mais *en usant des moyens.* A la base de la sanctification volontaire, il y a un *appel* et il y a une *réponse.* L'appel s'inscrit avant tout dans la dignité du chrétien, dans la dignité (d'un autre ordre) du prêtre. En chacun cette double dignité est comme une exigence et comme un programme *général* de réponse : elle appelle à l'Evangile, elle propose l'Evangile. Sacramentellement elle est la même chez tous les fidèles d'une part, et, plus exigeante, chez tous les prêtres d'autre part. Mais la réponse particulière n'est pas la même chez tous, parce qu'elle dépend et d'un *appel particulier* et de la liberté personnelle.

Mystérieuse collaboration des dons de Dieu et de la générosité de l'homme : en face du mystère de la sanctification sacramentelle, il y a celui de la libre réponse. L'Eglise le respecte profondément. Pourtant elle réussit à le traduire dans sa législation. Car elle le doit. Respectant la liberté de chacun, elle doit convoquer tous les fidèles, et surtout tous les prêtres, à la réponse la plus généreuse. C'est son devoir, c'est sa nature même de Corps mystique du Christ. Sa législation doit répondre à sa nature. Comment rendra-t-elle public l'appel au libre effort de sainteté ?

D'abord elle inscrit dans ses lois, à l'usage des prêtres et des laïques, des *moyens obligatoires de sainteté* : le prêtre doit, par exempe, adopter un certain régime de prières, se détacher de l'argent du moins en ce sens qu'il renonce à « faire le commerce » ; dans l'Eglise latine, il doit renoncer au mariage. Le laïque a, lui aussi, des obligations de culte et de pénitence ; tous les sacrements qu'il doit recevoir, les rites qu'il doit pratiquer, tels ceux des funérailles, le soumettent aux prescriptions du Code. Le Code contient aussi, à la différence des lois civiles, de simples « conseils » qu'il n'impose pas, auxquels il

invite, telles la vie communautaire pour les prêtres, les associations pieuses pour tous.

Mais il y a bien plus. L'Eglise confie à un état, publiquement organisé, la pratique de son programme complet de perfection [11]. Cet état canonique de perfection est fondé sur l'emploi de certains moyens de sanctification qui en sont les signes distinctifs. A partir de la première prédication chrétienne, se sont formulés peu à peu les trois grands conseils et le statut de l'état lui-même, auquel les trois grands conseils donnent naissance. Nous ne faisons pas ici cette histoire, nous en constatons, dans la loi de l'Eglise, le terme « pleinement achevé » : l'appel à la sainteté volontaire est rendu public dans toute l'Eglise grâce à un *état* où cet appel sera maximal en raison des « moyens les plus efficaces » qu'il propose : les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, consacrés par « l'émission publique des vœux » dans une communauté religieuse établie par l'Eglise [12].

De cet état, la définition est désormais fixée par le Droit canonique : « L'état religieux, c'est-à-dire la manière stable de vivre en commun, où les fidèles choisissent d'observer, non seulement les préceptes imposés à tous, mais encore les conseils évangéliques par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, doit être hautement estimé par tous » (can. 487).

En résumé, le mystère de sainteté de l'Eglise a deux aspects ; l'aspect sacramentel, don et appel, et l'aspect d'effort humain, de libre réponse à la grâce. Le premier descend du Seigneur, le second monte de l'Eglise. Le premier se traduit dans la législation canonique par les deux états constitutifs de l'Eglise, le second s'exprime d'une façon maximale dans l'état public de recherche de la perfection. De tout ceci découle : 1°) la vraie place de la vie religieuse dans l'Eglise et sa nature propre, tant juridique que morale, par rapport aux deux autres états ; 2°) en conséquence, sa mission à elle comme état public de perfection, sa mission canonique et ecclésiale.

*
* *

Ce n'est donc pas la *sanctification sacramentelle* qui distingue les religieux des autres chrétiens. Les religieux sont des prêtres ou des laïcs exactement *au même sens surnaturel* que ceux qui ne sont pas religieux. L'appel fondamental à la « perfection » et l'obligation générale d'y tendre, conséquence de la sanctification sacramentelle, leur sont communs avec tous les chrétiens, et s'ils sont prêtres, avec tous les prêtres. Dans les dernières années, certains ont écrit du religieux

11. *Ibid.,* p. 418.
12. Voir Discours de S.S. Pie XII aux membres du Congrès des Etats de Perfection, 8 déc. 1950, dans la *N.R.Th.,* 1951, p. 185.

que son obligation à la « perfection » prenait son « point de départ » dans les trois vœux. Cette expression est pleine d'équivoques et capable de tromper autant les religieux que ceux qui ne le sont pas. C'est pour répondre pleinement et sans réserve à l'appel de l'Evangile, plus distinctement, du *baptême,* — et, s'il est prêtre, du *sacerdoce* — à l'appel de la « charité opérante », que le religieux s'est « obligé » — au sens strict cette fois et par les vœux publics — aux moyens meilleurs de pratiquer la charité, comme chacun peut le faire en privé, du moins quant à l'esprit, s'il veut se sanctifier vraiment. Il n'y a donc pas deux Evangiles, bien qu'il y ait une foule de réponses différentes à l'Evangile [13].

En parlant autrement, on semble créer, à l'usage du religieux, un appel à part et, par conséquent, une espèce particulière de perfection, et ce serait, d'abord pour lui, ensuite pour l'Eglise, un sérieux danger d'erreur, s'il allait ériger en but devant ses yeux autre chose que la « charité opérante » ! Et quoi donc? Croire peut-être qu'ils sont autre chose, ces trois conseils évangéliques, voués en un état de vie communautaire, autre chose que des moyens, que les moyens les meilleurs *de pratiquer la charité* — entendez les actes les plus opérants de cette charité, laquelle doit *agir* pour se traduire, aussi pleinement que possible, dans la vie [14]? Il risquerait donc d'abord lui-même de mettre les

13. L'obligation *générale* à la perfection, exigeant l'observation des « préceptes » — amour de Dieu et du prochain compris — et, de plus, une tendance générale à progresser dans le bien, prend son point de départ au baptême, et, pour le prêtre, plus intense, au jour de son sacerdoce. L'obligation *précise,* aux « moyens » non exigés de pratiquer l'amour, ne commence que le jour où on veut en effet s'y obliger. L'obligation à l'état de perfection, au triple conseil, commence le jour de la profession religieuse. Sur l'obligation générale à la perfection, voir G. Gilleman, S. J., *Le primat de la charité en théologie morale,* Desclée De Brouwer, 2e éd., Paris, 1954, pp. 253-254.

14. « La perfection de la vie chrétienne repose avant tout dans la charité envers Dieu et envers le prochain, à condition que (*dummodo*) elle soit ardente, attentive, *opérante.* Ainsi comprise, on peut dire de la charité qu'elle « embrasse toutes les vertus » (*I Cor.,* XIII, 4-7) et qu'elle mérite très justement d'être appelée « le lien de la perfection » (*Col.,* III, 14) » (Exhortation Apostolique *Menti Nostrae,* 23 sept. 1950; *N.R.Th.,* 1951, p. 66). On voudrait que les auteurs, en définissant la perfection chrétienne par la charité, n'oublient pas ce « *dummodo* » de Pie XII. Malheureusement le traducteur de la *Documentation Catholique* ne semble pas avoir perçu ce sens de condition « sine qua non », bien connu des canonistes (voir *Doc. Cath.,* 1950, col. 1348). La charité doit être *opérante,* sans quoi elle n'est pas la charité chrétienne. Opérante, *elle se traduit donc dans des actes.* Ces actes seront des « *moyens* » de pratiquer la charité, la perfection. On peut parler de « moyens » en un sens purement transitoire, par ex. tel acte particulier de pénitence. D'autres moyens sont *permanents* : ils font partie du but, ils sont l'exercice même de la charité; sans eux, la charité elle-même n'existerait pas, par ex. la vie de prière. Aussi faut-il « toujours prier ». Enfin certains de ces moyens permanents traduisent la charité de façon définitive, *en état de vie.* Et il y en a trois, le « triple conseil », qui, embrassés ensemble, constituent un programme transformant toute la vie, la voulant tout entière à la recherche de la charité, de la perfection, parce qu'ils lui consacrent les activités de l'homme dans les trois grands secteurs de sa « vie », tendances vers les biens externes, tendances de l'amour humain et du corps, tendance à l'autonomie de l'esprit. Nous sommes ici aux « *moyens les meilleurs* », comme disent les textes de l'Égli-

moyens à la place du but. Et, chose bien plus grave encore, pour l'Eglise cette fois, son « état de vie », chargé officiellement de rayonner l'invitation adressée à tous, n'aurait au contraire rien à révéler ni aux laïques, ni aux prêtres, puisque sa sainteté serait une *autre* sainteté. Enfin, pis encore, laïques et prêtres auraient à se créer un programme tout différent de sainteté, à imaginer un état de perfection de nature différente, et ils ne comprendraient plus rien à l'Eglise proposant la vie religieuse, en face de ses deux états constitutifs, comme l'état public de perfection chrétienne.

Ce n'est donc pas la « perfection d'effort » qui distingue spécialement les prêtres des religieux, c'est-à-dire ce n'est pas le *programme* fondamental [15] que la perfection évangélique commande ou conseille, ni d'ailleurs, évidemment, on y reviendra plus loin, le degré *acquis*

---

se. Sur toute cette question de la charité « opérante » et « forme de toutes les vertus », voir G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, 2e éd., p. ex. pp. 53, 276.

15. Nous entendons par *programme fondamental* (« perfection d'effort ») l'Evangile proposé à tous. Aujourd'hui, sous les noms de « spiritualité du prêtre », « spiritualité des laïques », « spiritualité des religieux », dénominations très légitimes au sens d'*adaptations* diverses du même Evangile, on introduit parfois des théories aussi imprécises qu'indémontrables, desquelles on devrait conclure que chaque état marcherait à part des autres, sur des chemins parallèles, que l'on appellerait *sa* « voie de perfection ». Sans doute, ces théories, on vient de le dire, restent souvent dans l'imprécision, elles s'apparentent d'ordinaire à des sentiments plus qu'à des doctrines. Pourtant si l'on estimait, par exemple, qu'en face de ceux qui suivent la « voie de perfection » du mariage-sacrement, l'« état de perfection » des religieux ne se comprend plus, ou que le religieux pour prêcher une retraite à des prêtres qui ne le sont pas, doit laisser de côté *sa* « spiritualité » pour la « spiritualité » propre au clergé « diocésain », ou que certaines catégories de « laïques consacrés », pour rester fidèles à leur « spiritualité », doivent éviter la direction de prêtres religieux, on ferait certainement penser à l'erreur doctrinale dénoncée ci-dessus.

Toute différente la conception qui découle de la loi de l'Eglise. Organique et synthétique, la loi canonique intègre intimement les trois « états » les uns dans les autres conformément à leur nature profonde, en assignant à chacun sa place « publique » en rapport avec le bien de tous. Le *prêtre* représente devant tous la puissance rédemptrice du Christ, éveillant dans les laïques, les religieux surtout, une reconnaissance, un respect, un amour sans bornes. D'autre part, il doit se sanctifier comme tous les autres, il restera donc modeste, car le sacerdoce, ni même l'épiscopat, ne lui assure aucune perfection *morale* « acquise ». Le *religieux* pour sa part montrera et aux prêtres et aux laïques l'Evangile socialement réalisé, à suivre par tous, du moins quant à l'esprit des conseils évangéliques et de la communauté fraternelle. Les *laïques*, religieux et religieuses surtout, « autres Christ » par leur baptême, objets de grâces que leur vaut souvent l'humilité même de leur position s'ils savent aimer cette humilité, sont pour le prêtre, qu'ils dépassent fréquemment en sainteté personnelle, un stimulant au respect du Corps du Christ, au dévouement, au service, à l'imitation. Chaque état peut s'humilier devant les autres. Aucun n'est tenté d'orgueil, car seule l'humilité ouvre la voie vers la sainteté. *Tous en sont au même point pour la perfection « de fait » ou personnelle,* malgré les facilités plus grandes de leur état; seule l'humilité accorde le privilège. Tous cependant peuvent voir avec une reconnaissance étonnée les grâces reçues par leur état et par celui des autres. L'Eglise est un Corps merveilleusement équilibré, où tous peuvent chanter « les grandes choses » accomplies en eux-mêmes et dans les autres. *Reconnaissance et humilité, amour mutuel,* tels sont les grands fruits de la doctrine des états comprise d'après la loi sainte de l'Eglise.

de sainteté personnelle. Le prêtre a le caractère sacerdotal ; les laïques, et parmi eux toutes les femmes, y compris la Très Sainte Vierge Marie, n'ont pas ce caractère, ni les pouvoirs qu'il donne. Là est leur différence ecclésiale, pas ailleurs. Le plus merveilleux appel à la sainteté, la sainteté acquise la plus haute, la ressemblance unique avec le Christ se trouvent réalisés en la Mère de Dieu qui n'a pas le caractère sacerdotal. Rien n'explique plus concrètement comment le prêtre ministériel n'a pas à ambitionner la prêtrise pour sa sanctification, mais pour celle des autres. Clercs et laïques, les deux états s'opposent en un sens en raison du caractère sacerdotal ; mais sur le terrain du but à poursuivre, la sanctification, ils ne s'opposent pas du tout. Le prêtre reste un baptisé, un membre du Christ ; sa sainteté personnelle, c'est une sainteté de baptisé, de membre du Christ, de membre de l'Eglise [16], et l'on comprend alors qu'en face de tous ses enfants, clergé ou laïcat, l'Eglise dresse l'idéal de la perfection évangélique, proposé à tous. Et il est très important que comprennent ainsi tant les prêtres que les laïques et les religieux.

Le *prêtre* a sa mission à lui : il doit sanctifier sacramentellement les autres. En vertu de son sacerdoce ministériel, il consacre l'eucharistie, il remet les péchés, il prêche la sainteté. Le Pape et les Evêques, c'est-à-dire la « hiérarchie » proprement dite, assumant l'exercice total du sacerdoce, ont pleine mission de sanctifier, enseigner, diriger l'Eglise. Tout cela, son ministère proprement sacerdotal, le prêtre l'accomplit, indépendamment de sa *sainteté-réponse,* de sa sainteté volontaire : comme simple *instrument* de la sainteté du Verbe Incarné. Quand il remet les péchés, c'est la sainteté divine qui se communique et sanctifie le pécheur. Le prêtre, comme tel, est cause instrumentale ministérielle, et il ne pourrait être autre chose, tant est immense la disproportion de l'homme devant l'effet divin. A l'autel il consacre : c'est le Christ qui consacre par le caractère sacerdotal qu'il a communiqué à son prêtre et que celui-ci doit seulement mettre en œuvre par son intention et les actes que le Christ lui a dit d'accomplir. L'Eglise a toujours défendu, contre toute conception hérétique, cette indépendance du pouvoir sacerdotal vis-à-vis de la sainteté personnelle du ministre. Mais en même temps que le prêtre offre et consacre le Christ, il doit s'efforcer de s'offrir librement lui-même, avec le peuple ecclésial, pour se laisser consacrer par le Christ. En cela, en cette démarche volontaire de sanctification, tous les fidèles font comme lui et il fait comme tous les fidèles et avec eux, et ceux qui le font mieux que lui, s'unissent plus au Christ que lui, ressemblent plus — moralement — au Christ que lui, à commencer par celle qui s'est offerte à la tête de tous, et totalement, la Bienheureuse Vierge immaculée, au point que tous, laïques et prêtres, ont à faire passer par son

16. Voir E. Mersch, S. J., *Théologie du Corps Mystique,* II, p. 314.

consentement leur offrande [17]. S'il en était autrement, il y aurait des grâces de sanctification personnelle, de libre réponse, propres aux seuls prêtres, qui ne passeraient pas par la médiation de Marie.

Les *laïques* n'ont pas la mission spéciale des prêtres. Ils ont la mission générale, nécessairement dépendante de celle du sacerdoce, de faire vivre en eux-mêmes et dans l'humanité dont ils sont membres, le Corps mystique du Christ. Leur perfection, comme celle des prêtres, c'est la « charité opérante », incarnée dans les « actes évangéliques », c'est la perfection évangélique. Il y a place pour des adaptations indéfinies de cette perfection, de ce programme, à la situation personnelle de chacun, à la profession qu'il exerce collectivement avec d'autres, au milieu où il vit. De même, dans l'état *religieux,* laïque ou sacerdotal, l'esprit évangélique vit et prospère sous de multiples visages, où la contemplation et l'action, les œuvres du culte et de l'apostolat se mêlent différemment [18]. Mais l'esprit de l'Evangile, et spécialement l'esprit des moyens parfaits de vie évangélique, sont pour tous.

*
* *

La conséquence s'impose donc : ce qui caractérise les religieux en face de ceux qui ne le sont pas, ce n'est pas la sanctification sacramentelle, et l'appel à la « charité opérante » qui en découle — ils sont pour tous ; ce n'est pas non plus une sainteté d'effort, un programme de réponse à l'appel dont la *nature* leur appartiendrait en propre : car comment l'Eglise érigerait-elle en état public de perfection, un programme de vie qui n'intéresserait personne que ceux qui l'auraient embrassé ; mais c'est d'avoir adopté la sainteté d'effort et les moyens « parfaits » [19] comme *état public de vie,* les trois moyens parfaits n'étant pleinement les meilleurs moyens que parce qu'ils peuvent s'achever et s'achèvent en effet, grâce aux vœux publics, en un état de vie ecclésial, donc une « communauté », entièrement et officiellement consacrée à la perfection évangélique ; d'où découle la mission

17. Depuis les premiers temps du Christianisme la formule a cours : *Christianus alter Christus* : le chrétien est un autre Christ. La Mère de Jésus est la première à vérifier cette parole en un sens éminent. Tout chrétien la vérifie par sa *configuration au Christ* qu'opère le baptême ; le prêtre y ajoute la configuration aux *pouvoirs* du Christ, à son rôle de divin sanctificateur : « Sacerdos... alter Christus vocatur et est *communicatione potestatis* » (Pie X, *Exhortatio ad Clerum catholicum,* 1908, 2ª pars, 2°, ad finem) ; le religieux ajoute *l'imitation publique de l'état de vie* de Jésus qu'il embrasse librement en réponse à son baptême et éventuellement à son sacerdoce. C'est pourquoi la vie religieuse laïque, même chez ceux qui pourraient parfaitement devenir prêtres, tels les Frères des Ecoles chrétiennes, reste pleinement justifiée : ils n'ont pas à envier le sacerdoce pour augmenter leur programme et leur grâce d'assimilation morale au Christ.

18. La Constitution *Provida Mater* affirme, on l'a vu plus haut (p. 920), la variété de la vie religieuse et *son unité croissante.*

19. Voir ci-dessus la note 14.

publique de vivre cette perfection évangélique, et par le fait même de la promouvoir au sein de l'Eglise, et sous sa direction, sa responsabilité incessantes.

Sans doute, on verrait sans peine, dans les trois conseils principaux, les moyens par excellence d'une perfection cherchée « en privé ». Ils sont, selon saint Thomas, le résumé de tous les conseils évangéliques. Ils tendent à sanctifier tout l'homme, en établissant le programme de l'Evangile dans les trois grandes tendances qui constituent sa « vie ». Tout chrétien, sans excepter celui qui a reçu le sacrement de mariage, pourra donc individuellement les adopter, du moins vivre selon leur esprit, et c'est à quoi il est *appelé,* parce qu'il l'est à la sainteté. Mais le mystère de sainteté n'a pas qu'un sens privé : il a inséparablement, et sous ses deux aspects, sacramentel et volontaire, un sens *communautaire* [20] et même « public ». La sainteté chrétienne est celle du Corps mystique. Nous ne vivons surnaturellement qu'unis ensemble, nous nous sanctifions en communiant au Christ dans l'Eglise. Cela est vrai de la sanctification intérieure. Or cette communion doit être « *visible* », « publique ». Le Corps mystique est un signe de vérité et de sainteté levé sur le monde. Visible le sacrement initial de l'emprise divine, visible la demande de pardon au tribunal de la pénitence, visible l'assemblée autour de l'autel, de la table eucharistique, que préside un sacerdoce visible. De même, visible doit devenir la vie de sainteté. C'est ce que nous constatons ici : la loi canonique avec ses trois états, trois groupes dans l'unique famille, est calquée sur la vie communautaire et publique de l'Eglise. Dans le troisième état (deuxième dans l'ordre des parties du Code), les chrétiens, laïques ou prêtres, accéderont à la perfection publique, en église et dans l'Eglise [21].

Dès lors la *mission ecclésiale* de la vie religieuse apparaît. Il y a deux ordres dans l'Eglise, prêtres et laïques. Il n'y a qu'une seule sanctification volontaire, personnelle et collective, l'union à Jésus, fruit de la grâce et de la libre collaboration, l'amour et l'imitation des

---

20. La théologie du triple conseil communautaire montre en lui l'imitation personnelle et sociale du « Christ total », du Christ vécu en son Corps mystique. Rien de plus important pour le prêtre, ministre du Corps mystique. Nous avons résumé cette doctrine dans notre livre « *Témoins de la Cité de Dieu* », Initiation à la vie religieuse. Coll. Museum Lessianum, 3e éd., 1956, Desclée De Brouwer, Bruges-Bruxelles-Paris.

21. Par là s'explique déjà que la classe des religieux soit limitée en nombre. Elle ne comptera même jamais tous ceux qui voudront adopter pour eux-mêmes les moyens personnels les plus décisifs, mais seulement ceux qui voudront et pourront les adopter *publiquement,* au service de l'Eglise visible et avec toutes les exigences que comporte sa garantie. C'est ce que dit la Constitution Apostolique *Provida Mater,* lorsqu'elle « recommande instamment à la prudence et au zèle des directeurs spirituels les nobles efforts de perfection accomplis par les fidèles en particulier au for interne », c'est-à-dire au for de la conscience, sans organisation extérieure approuvée comme état public ou semi-public (*N.R.Th.,* 1947, p. 420).

vertus du Christ, dans ce qu'il commande — c'est l'élémentaire — et dans ce qu'il conseille. A cette unité de la sanctification d'effort répond l'existence publique au sein de l'Eglise d'un état de vie qui représentera totalement la tendance au but, parce que par nature il adopte publiquement les moyens *complets* — complets parce qu'ils sont aussi publics — de perfection évangélique; à cause de cela il est appelé « *l'état complet de perfection* », c'est-à-dire l'état public où le but est voulu complètement dans les moyens « adéquats », le programme de vie ecclésiale où tout est consacré à la recherche du but.

Tel est le fait, que chacun peut constater dans l'Eglise catholique : quand il s'agit de la sanctification d'effort, celle que l'Eglise prêche et demande à tous ses enfants, un sommet nous est montré : un « état » public est le pôle visible d'attrait et d'orientation pour tous les membres du Corps du Christ. C'est l'état de perfection communautaire, réalisée de manière maximale dans la vie religieuse proprement dite. L'on dira donc : la mission officielle de la vie religieuse, c'est de servir « publiquement » de pôle de sanctification à toute l'Eglise. C'est de là qu'il nous faudrait donc partir, pour comprendre et décrire l'état canonique de perfection : nous y verrions la communauté d'amour et de culte la plus évoluée, la communauté ecclésiale arrivée, comme telle, à l'état de perfection. Mais ceci dépasserait les bornes du présent article [22].

Mais — corollaire évident et déjà indiqué — chargé de révéler publiquement la perfection évangélique, l'état religieux ne dit rien quant à la perfection volontaire acquise par ses membres. La « perfection d'état » n'est pas la « perfection de fait ». L'Eglise garantit l'état, et donc le programme [23] : c'est pour elle un devoir essentiel envers tous ses enfants. De plus, elle *aide* davantage les religieux à se sanctifier. Le but même de la vie religieuse justifie une vigilance plus assidue sur le programme adopté et sur sa réalisation.

Telle est la véritable explication de cette vigilance renforcée. Rien en effet n'est plus suivi, ordonné dans les détails, que la vie religieuse. C'est qu'elle est totalement unie à l'Eglise. On le comprend d'autant plus qu'on saisit mieux *ce que peut bien être concrètement* un « état de vie » consacré à la perfection, c'est-à-dire *la vie entière, personnelle et sociale, consacrée par état à la perfection.* Le religieux ne se réserve rien. Or la perfection évangélique est une révélation descendue du ciel. Elle ne vit que dans l'Eglise. On ne saurait la recevoir que de son enseignement, ni la vivre que dans son sein. L'Eglise seule s'interprète elle-même, et elle interprète sa sainteté dans son état de perfection. Le fondateur charismatique lui-même est soumis à cette interprétation.

22. Voir sur ce sujet notre volume : *Témoins de la Cité de Dieu.*

23. De même, dans le prêtre, elle garantit *le pouvoir* et *l'éminente dignité,* pas la sainteté personnelle.

Il reste pourtant que la sainteté volontaire dépendra chez le religieux, comme chez tous, de ses grâces personnelles et de sa libre réponse. Privilégié pour sa sainteté d'état, le religieux, prêtre ou laïque, n'a aucun privilège officiel pour sa sainteté de fait. Le caractère baptismal, disions-nous plus haut, sanctification primordiale de tout chrétien, et plus encore le caractère sacerdotal destiné à la sanctification d'autrui, sont indépendants, par leur nature même, du degré de sainteté personnelle. De même, l'état public de sanctification d'effort ne préjuge pas de la sainteté personnelle du religieux. La sagesse populaire l'a dit : l'habit ne fait pas le moine [24].

Il y a cependant ici une importante différence entre l'état sacerdotal et l'état religieux : pour accomplir sa mission, le prêtre a comme instruments spécifiques ses pouvoirs d'ordre et de juridiction, le religieux la sainteté de son état public. Le prêtre gardera toujours ses pouvoirs. Mais le religieux révélerait-il encore efficacement la perfection évangélique, s'il ne restait pas fidèle à la pratique personnelle et collective de *la* perfection? Ce besoin universel de sainteté, qui devrait soulever tout baptisé et surtout le prêtre, la vie religieuse est chargée, par état, de le révéler. De tous les chrétiens et de tous les prêtres, mais surtout de l'état de perfection, on doit dire : « Si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on? »

Certes, l'Eglise ne se contente pas de garantir l'état religieux en lui-même, à la manière d'un Institut séculier. Elle s'engage aussi quant à la personne du religieux, en ce sens que le religieux acquiert un « état » [25] ou statut canonique *personnel,* qui le distingue publique-

---

24. Une « note » adressée par la S. Congr. des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires à un évêque de Belgique, après avoir mis au point, pour le cas où elles seraient prononcées par des religieux peu éclairés, trois ou quatre propositions erronées et assez ridicules, rappelle le discours prononcé par le Saint-Père le 8 décembre 1950 et distingue soigneusement d'un bout à l'autre l'état de perfection, « sa situation de droit et *sa nature intime* », de la perfection « personnelle » (ou *de fait*). Si le discours cité affirmait que l'état clérical ne peut pas s'appeler un état de perfection évangélique, cela parce qu'il ne réclame pas de ses membres en tant que tels l'observation des conseils évangéliques, cela ne prouve en effet nullement que le clerc ne soit pas *personnellement appelé,* et plus que tout autre, à la perfection — tout chrétien l'étant déjà — et qu'il ne puisse y tendre efficacement par des moyens *personnels,* qui lui sont abondamment facilités par son état clérical, ni que le choix du sacerdoce dans le clergé séculier soit *personnellement,* en fait, moins parfait, ni que le degré de perfection *personnelle* auquel il peut atteindre soit inférieur. Et de même, cela ne prouve nullement une perfection *personnelle* plus grande chez le religieux, ni que son degré de perfection ne dépende pas, comme chez tout chrétien, de son effort *personnel,* de sa réponse *personnelle.* « Cela n'empêche d'ailleurs pas le clerc de prendre sur lui ces liens » (les liens moraux des trois conseils de la vie parfaite) « à titre privé et de son propre mouvement », notait déjà le Discours du 8 déc. 1950. « Rien ne s'oppose, ajoutait-il encore, à ce que les clercs se réunissent en Instituts séculiers, pour atteindre par ce genre déterminé de vie à l'état de perfection; mais alors ils sont eux aussi dans l'état de pratique de la perfection, non pas en qualité de clercs, mais comme membres d'un Institut séculier » (*N.R.Th.,* 1951, p. 181).

25. On voit qu'il ne s'agit plus ici de l'*état de vie,* mais d'un « état personnel ». Voir ci-dessus, p. 919.

ment des autres, laïques ou prêtres non-religieux et demande le respect. Mais, de nouveau, c'est trop clair, cet état canonique *personnel* ne dit rien de la situation *personnelle* intérieure ou *morale*, de celui qui le professe, de son « état » de perfection personnelle [26]. Il ne s'ensuit pas que l'état public de perfection lui-même, *l'institution canonique que le religieux professe*, ne serait l'état de perfection qu'au sens canonique. L'état de perfection que l'Eglise garantit aux yeux de tous, ne peut être que l'état de vie parfaite au sens *moral* du mot. L'état canonique de perfection ne recouvrirait que du vide s'il n'exprimait pas, de la part de l'Eglise de sainteté, la reconnaissance et la garantie publique de cette « *vie parfaite* ». Vide d'autant plus mensonger, plus hypocrite, nous l'avons déjà insinué, que cet état juridique exige le don total de tout. On ne saurait donner le tout que pour le tout. En transmettant à ses fidèles l'appel évangélique au don de tout, l'Eglise a toujours considéré comme sa mission essentielle de garantir sous sa responsabilité expresse l'état de perfection *morale* à ses enfants. Elle ne peut permettre à n'importe qui d'ouvrir l'école de la sainteté, elle seule en a le droit, parce qu'elle seule a la lumière et la direction du Saint-Esprit [27].

*
* *

Résumons-nous. Située sur un tout autre plan que nos Codes civils, la loi canonique, et spécialement la division des trois « états » sur

---

26. Faisons remarquer cet emploi tout à fait impropre, bien que trop fréquent, du mot « état » de perfection. *Impropre,* puisqu'alors *« état » de perfection* signifie perfection *acquise à ce moment* par le sujet, donc *« degré » de perfection,* nullement « perfection » d'un « état » ou situation de vie définitive. En d'autres termes, cet « état » de perfection personnelle n'est autre que la perfection « de fait » et nullement la « perfection d'état ». Voir la Note à la fin de ces pages.

27. C'est sans doute ce qu'elle a voulu rappeler, lorsqu'elle a convoqué à Rome, par la S.C. des Religieux en novembre-décembre 1950, le premier Congrès des Etats de perfection. Ce n'était pas pour « réformer » la vie religieuse. Les lois de l'Eglise à son sujet n'avaient pas à être changées. D'autre part, aucune portion du troupeau fidèle ne se soumet autant, tous les jours, à la vigilance des pasteurs, et l'Eglise n'aurait pas recours à un Congrès des religieux pour les réformer dès qu'il en serait besoin. Ce congrès fut en réalité une vaste consultation — de 400 à 500 rapports — des religieux eux-mêmes, et évoqua ainsi à Rome des discussions engagées ailleurs avec, parfois, une prudence et une autorité contestables. Le but affirmé était une « sage et prudente adaptation » aux conditions actuelles de vie et d'apostolat, problème toujours à l'ordre du jour de l'Eglise. On consultera désormais avec le plus grand fruit les *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis, Romae, 1950* (Editiones Paulinae, 4 vol.), où l'on trouvera, dans les principales langues, et souvent en français, une sorte d'encyclopédie des états de perfection, fruit de la collaboration de toutes les traditions religieuses. La même prudence de l'Eglise, en une matière si grave et si facilement méconnue, a motivé le récent décret de la S.C. des Religieux, soumettant à son approbation préalable les cours, Journées d'études, Congrès sur la vie religieuse et les orateurs qui y paraissent (*N.R.Th.*, sept-oct. 1956, p. 866).

laquelle elle est fondée, nous introduit en pleine réalité morale surnaturelle. La grâce sacramentelle d'une part, la réponse volontaire à la grâce d'autre part : ce sont les deux conditions essentielles et inséparables, à la fois internes et externes, du salut personnel et de l'établissement en ce monde du Règne de Dieu. On ne s'étonnera donc pas du rôle de « fondements angulaires de la législation ecclésiastique », attribué aux trois états par la Constitution *Provida Mater*.

Parmi ces trois états, l'état de perfection évangélique renchérit encore, si l'on peut dire, sur les deux autres, quant à sa signification intérieure et spirituelle. Il est entièrement d'ordre moral, selon l'enseignement exprès de *Provida Mater*. Si l'état religieux a pris dans l'Eglise, « sous la conduite du Saint-Esprit », la place canonique qu'il y occupe, c'est à cause de « sa relation étroite et particulière à la fin de l'Eglise, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre ».

Il n'en est pas moins profondément *ecclésial*. Grâce à son institution externe, à son organisation canonique, c'est l'idéal de la sainteté, la réponse plénière à l'appel évangélique qui vivra devant tous, érigée en fait public dans nos diocèses et nos paroisses. C'est donc ici, dans cet état canonique de perfection, que s'accentue au maximum la profonde différence entre les conceptions juridiques de l'Eglise et celles des sociétés terrestres, surtout aujourd'hui que la neutralité et le laïcisme obligent d'ordinaire les législations civiles à ignorer un grand nombre de vérités, même simplement « spirituelles » [28].

Le caractère canonique ou « public » de l'état religieux, bien loin de faire obstacle à son caractère essentiellement moral d'état de perfection, en est au contraire le plein achèvement. Aussi Pie XII a-t-il présenté la reconnaissance d'un nouvel état « juridique » de perfection comme un insigne bienfait pour les âmes. Admettre le moins du monde, vis-à-vis de l'état religieux, l'objection que nous formulions au début de cet article, c'est l'admettre pour l'Eglise elle-même : ce serait donc opposer l'Eglise spirituelle, intérieure, invisible, à l'Eglise organisée, externe, juridique : position inadmissible pour le catholique.

*
* *

S'en suit-il que l'état canonique de perfection n'ait rien à craindre du côté du « juridisme » au sens péjoratif du mot? Evidemment non. Le « juridisme » tend à enfermer la conscience dans des textes figés,

28. Il n'en fut pas toujours ainsi. Le grand juriste français du XVII[e] siècle, Domat, exposait encore comme première loi du Droit civil l'amour de Dieu, comme seconde loi l'amour du prochain. Aussi le mot d'« engagement », dont il désignait les conventions, atteignait-il un niveau *moral*, que n'atteint plus le mot actuel de « contrat » (Domat, *Les lois civiles d'après l'ordre naturel*).

à limiter l'initiative spirituelle au profit d'une fausse sécurité, à paralyser la vie ; installé dans une institution, il y ferait prévaloir la lettre sur l'esprit. Rien de plus opposé à l'illimitation de l'amour qui fait le fond de la perfection évangélique. Le danger du juridisme est humain. L'homme est tendu entre deux pôles qui l'attirent tous deux, l'esprit et la chair : et il penche vers la chair, qui est limitation, extériorité, durcissement. Il est très juste de mettre la vie chrétienne tout entière, celle des prêtres et des laïques, en garde contre le danger de « juridisme ».

Mais ce serait une erreur, et très grave, on l'a vu, de rattacher le moins du monde ce danger à la nature canonique de l'état de perfection. Ce serait une erreur d'accuser de juridisme des arguments qui déduiraient du statut canonique de l'état de perfection les conditions morales de la perfection chrétienne : ce serait, on l'a vu, opposer dans l'Eglise le juridique et le moral.

Ce serait une erreur de prétendre critiquer et juger la vie religieuse canonique, ses principes, ses pratiques, ses usages, en leur opposant les goûts, les réactions d'une époque spécialement opposée au prétendu « juridisme » de la vie religieuse. Strictement ecclésial, l'état canonique de perfection se situe bien au-dessus de ces vues humaines et, seule, la « méthode théologique » est en mesure de le faire connaître et apprécier à sa juste valeur.

*
* *

Telle est en effet la *conclusion* très pratique à laquelle aboutissent ces pages. Pour connaître l'état de vie ecclésial que l'Eglise appelle son état de perfection, pour discuter de sa nature, et spécialement pour distinguer en lui ses valeurs immuables et ses éléments accidentels, il n'y a qu'une méthode légitime. Nous nous trouvons devant un donné révélé : le mystère de sainteté, interprété souverainement par l'Eglise. Le donné révélé, c'est en effet Jésus en personne, vivant à chaque époque et aujourd'hui même en ses membres dans son Corps mystique hiérarchique. Ce « donné » surnaturel se reflète comme en deux miroirs convergents : dans l'« Evangile vivant » — l'Eglise — et dans l'Evangile écrit. La parole écrite et la parole vivante se répondent. Et c'est celle-ci — l'Eglise — qui transmet sûrement celle-là. Aussi, dans *Provida Mater,* l'Eglise attribue-t-elle formellement à l'assistance du Saint-Esprit les développements successifs que l'état canonique de perfection a pris dans ses lois :

« Au cours des siècles, l'Eglise, fidèle au Christ son Epoux et toujours semblable à elle-même, développa graduellement, sous la conduite du Saint-Esprit, d'un pas sûr et ininterrompu, la discipline de l'état de perfection, *jusqu'à la promulgation du Code actuel de Droit Canonique* [29] ».

29. *N.R.Th.*, 1947, p. 418.

Nous soulignons les derniers mots qui résument tout notre article. La conception *canonique* de l'état de perfection répond à l'enseignement moral du Christ. La fidélité de l'Eglise à cet enseignement est garantie par l'assistance continuelle du Saint-Esprit. Voilà pourquoi l'Eglise se félicite d'avoir formulé parfaitement la discipline de l'état religieux dans le Code Canonique. Elle y voit un trésor divin pleinement inventorié.

S'il en est ainsi, la seule méthode pour comprendre la vie de perfection est la *méthode théologique,* celle qui consiste à contempler d'abord l'Eglise vivante, pour remonter de la Vérité enseignée aujourd'hui et en tout temps à l'Evangile écrit, avec la certitude de comprendre celui-ci comme l'Epouse le comprend et l'a toujours compris, de mieux en mieux, sans jamais se tromper [30]. Or, pour nous révéler la sainteté évangélique, l'Eglise vivante nous montre précisément en elle *son état canonique de perfection.*

*
* *

Dans le mystère de l'Eglise, au cœur du sanctuaire vivant, dont les pierres sont de libres volontés agencées par la grâce du Christ, c'est là que s'éclaire la vie religieuse, état public de vie parfaite.

Résultat d'un manque de foi en la visibilité du Corps du Christ, la grave objection du « juridisme » est non seulement résolue, mais encore elle vient souligner la spiritualité victorieuse de la législation canonique [31]. Non seulement la loi de l'Eglise ne contredit pas son but de sainteté incarnée, mais elle l'épouse exactement et en fait ressortir tous les aspects, en révèle toute la richesse divine, en communique aux enfants de Dieu toutes les grâces. L'Eglise a réussi — conduite par l'Esprit Saint — à s'y dépeindre elle-même à la fois dans ses membres qui constituent comme sa matière sanctifiée par le caractère sacramentel, et dans l'effort de perfection qui la soulève tout entière vers le Christ Jésus.

Cet effort de perfection est nécessairement *un,* proposé à tous. Pourtant il admet des degrés dans l'usage des moyens. Contrairement

---

30. Nous n'avons pas à préciser davantage cette méthode théologique qui respecte le donné révélé. Tout lecteur catholique verra aussitôt la différence avec une autre méthode qui consisterait à interpréter les textes évangéliques comme on croit les comprendre et à redescendre ensuite vers l'Eglise actuelle pour constater si oui ou non elle a divergé. Sans doute faut-il sans cesse se replonger dans l'Evangile et les Ecritures, pour nous corriger, nous les chrétiens, de nos idées fausses et de nos péchés. Mais nous le faisons avec Notre Mère l'Eglise. C'est elle qui nous ouvre le mystère révélé sans déviation possible.

31. Sur cette objection du « juridisme », si confuse on l'a vu, on consultera avec fruit la théorie nuancée exposée sous le titre « *Loi et Amour* » dans G. Gilleman, *op. cit.*, pp. 257-260, et tout le chapitre *Obligation, Loi et Amour,* pp. 250-271.

à la rigidité des lois civiles, le Droit Canonique non seulement construit un édifice entièrement spirituel, mais encore lui garde la souplesse de la liberté. Il réussit à traduire un principe aussi lié à la loi d'amour, aussi peu légalisable, humainement parlant, que le suivant : « *La perfection d'effort est une invitation qui reste libre dans ses degrés, bien qu'elle oblige tout le monde dans sa substance, sa tendance générale* » [32]. Ses degrés dépendent des *moyens* adoptés. On peut pratiquer *en privé* les moyens, même les meilleurs. Mais il existe d'après l'Eglise une pratique des meilleurs moyens, qui est communautaire et *qui change l'état de vie* : elle l'appelle l'état complet de perfection ; à ses yeux, cette profession de vie parfaite est « pleinement achevée et plus strictement publique » que toute autre ; entendez : « pleinement achevée » sur le plan de la perfection morale, et « plus strictement publique » sur le plan ecclésial. Cet état public de perfection, l'Eglise l'a inséré définitivement, comme son idéal partout présent, *au cœur de ses lois,* parce qu'elle l'a trouvé, issu de l'Evangile, *au cœur même de son mystère.*

L'état religieux représente le but moral de l'Eglise, la sanctification d'effort. Il n'y a rien de plus *intérieur* à l'Eglise que son but. Il commande à tout, détails et ensemble. Il commande aux deux états qui la constituent, clergé et laïcat. Ils n'ont eux-mêmes pas d'autre but. Le but est en un sens le centre de tout : pensées, désirs, actions, et, quand il s'agit de l'Eglise, il est le centre de vie. Car elle est un Corps vivant. Son but est le Christ, le Saint de Dieu. Se sanctifier davantage, c'est être davantage « dans le Christ Jésus ». Ceux qui dans l'Eglise représentent le but par les moyens parfaits de le poursuivre, se situent évidemment *au cœur de l'Eglise.*

Et ceci les intéresse eux-mêmes, puisque c'est la base de tous leurs devoirs ; mais cela intéresse aussi grandement *la prédication de l'Evangile par le prêtre.* En raison de cette mission publique, la vie religieuse, sans obliger personne, ni prêtre, ni laïque, même pour pratiquer la plus haute perfection, doit faire partie de la catéchèse ordinaire : elle intéresse tous les chrétiens.

Louvain - Eegenhoven. René CARPENTIER, S. J.

TERMINOLOGIE RELATIVE À LA « PERFECTION » ÉVANGÉLIQUE

Nous avons fait plusieurs fois allusion à des distinctions, que nous voudrions rassembler ici pour la facilité du lecteur. Nous parlons évidemment toujours de la perfection au sens *moral.*

---

32. Qu'on nous permette de renvoyer le lecteur, à propos de ce principe, à notre article *Vers une Morale de la Charité,* dans *Gregorianum,* XXXIV (1953), pp. 42-47.

1) On peut appeler « perfection de fait », celle qu'un sujet donné, selon sa vocation particulière, a acquise, ou celle qu'il doit acquérir un jour selon les vues de la Providence sur lui (moyens particuliers, programme personnel), ou enfin celle qu'il aura un jour acquise définitivement au ciel. On peut l'appeler « personnelle », mais en notant l'équivoque possible, toute perfection morale étant toujours destinée à sanctifier la personne. La perfection de fait, ou acquise, désigne toujours un certain degré de perfection.

2) Quand on parle de perfection comme telle, de *la* perfection, on entend évidemment, non une perfection acquise, mais le programme de la perfection évangélique, ou moyens parfaits de tendre à la sainteté. On peut l'appeler la « perfection d'effort », puisqu'elle s'identifie avec la perfection « à acquérir » (*perfectio acquirenda*).

3) Dans l'expression « état de perfection », *état* signifie état de vie, profession; *perfection* signifie le programme parfait, la perfection d'effort. L'Eglise, corps de sainteté et société organisée, est compétente pour définir un tel « état » et l'organiser : on parlera en ce sens de « perfection d'état », pour désigner la perfection d'effort en tant que, pour répondre à sa nature de perfection ecclésiale, elle est organisée dans l'Eglise en état de vie, public ou semi-public.

On ne pourrait entendre ici *état* au sens de situation personnelle : car alors il ne s'agirait pas de *la* perfection, mais d'un degré de perfection (perfection de fait). De même, si on entendait « état de perfection *acquise* », il s'agirait d'un degré de perfection (perfection de fait), et non de *la* perfection (perfection d'effort).

Le mot « état de perfection » n'est donc intelligible que si perfection signifie programme parfait. An contraire, si on l'entendait comme un « certain programme de perfection de fait », tous les états honnêtes du chrétien (par ex. l'état conjugal, et surtout l'état sacerdotal) deviendraient des « états de perfection », puisque tous les chrétiens peuvent se sanctifier pleinement dans leur état.

4) Si l'on veut, avec Denys, parler d'état de perfection pour désigner l'état de vie épiscopal, il faudra alors, comme l'a fait saint Thomas, comprendre cette « perfection d'état », non pas, comme on le fait souvent, au sens de perfection « acquise » (notion inconnue à saint Thomas), mais au sens de perfection « *aliis communicanda* ». Cette dernière expression exclut toute idée de perfection « à acquérir » ou perfection d'effort. En d'autres termes, selon l'interprétation de saint Thomas, l'état épiscopal, qui représente l'état parfait de ceux qui doivent sanctifier les autres, ne révèle pas en lui-même le « programme parfait » de vie morale, la perfection à acquérir.

5) Le nom traditionnel d'état de perfection, décerné par les documents ecclésiastiques à la vie religieuse, peut paraître difficile à expliquer. En réalité, on l'a vu, il réussit à marquer la double exigence de *la* perfection évangélique : sainteté intérieure, visibilité ecclésiale.

R. C.

Saint Ignace de Loyola chartreux...

Ignace de Loyola chartreux ! Ce n'est pas un paradoxe, car si étrange que cela paraisse, l'appel de grâce qu'Ignace entendit à Loyola le poussa tout d'abord à se faire chartreux. Ce n'était pas une tentation, ce ne fut pas une option définitive, mais le fait qu'il ait songé à réaliser sa vocation en se retirant dans une chartreuse reste une indication précieuse pour qui veut comprendre les profondeurs de sa vie intérieure et certaines caractéristiques de son Ordre. Que plusieurs de ses biographes aient laissé ces indications dans l'ombre ou les aient omises prouve combien l'étude de sa vie mérite d'être approfondie.

La vocation cartusienne d'Ignace de Loyola

Dans son autobiographie saint Ignace nous a laissé un témoignage irréfutable de ce désir de solitude et de pénitence qu'il conçut à Loyola et qu'il envisagea de réaliser dans la Chartreuse de Séville. Parlant du pèlerin qu'il est depuis sa conversion, il nous décrit lui-même ce projet de façon circonstanciée :

« (A Loyola) il passait une partie de son temps à écrire, l'autre à prier. Sa plus grande consolation était de regarder le ciel et les étoiles, ce qu'il faisait fréquemment et pendant longtemps, parce qu'il sentait alors en lui un très vif élan pour servir Notre-Seigneur. Il pensait souvent à sa résolution et aurait désiré être déjà tout à fait guéri pour se mettre en route. Et lorsqu'il considérait ce qu'il ferait à son retour de Jérusalem pour vivre toujours dans la pénitence, il envisageait de se retirer à la Chartreuse de Séville sans dire qui il était, pour qu'on fît moins de cas de lui, et de n'y manger que des herbes. Mais quand, à d'autres moments, il se remettait à penser aux pénitences qu'il désirait faire en allant par le monde, son désir de la Chartreuse se refroidissait ; il craignait de ne pouvoir y donner libre cours à la haine qu'il avait conçue contre lui-même. Cependant il chargea un domestique de la maison qui allait à Burgos, de s'informer de la règle de la Chartreuse, et les renseignements qu'il en reçut lui plurent. Mais pour la raison qui a été dite plus haut, et parce qu'il était tout absorbé par le voyage qu'il comptait bientôt entreprendre, tandis que cette question ne devait être réglée qu'après son retour, il ne s'y arrêtait guère. Au contraire, se sentant déjà quelque force, il estima qu'il était temps de se mettre en route [1] ». Quand plus tard à Manrèse Dieu

1. *Le Récit du Pèlerin. Autobiographie de Saint Ignace de Loyola,* 3e édition par A. Thiry, S. J., Museum Lessianum, Desclée De Brouwer, Paris, 1956, n. 11-12, p. 54-55.

engage le converti de Loyola à suivre d'autres voies, son désir de la Chartreuse s'estompe : le pèlerinage de Jérusalem va pas à pas lui faire trouver toujours plus nettement ce genre de vie nouvelle auquel Dieu le destine : une vie consacrée, adaptée aux besoins du temps et aux exigences de l'apostolat dans le monde. Mais à Manrèse même Ignace semble s'être reposé une seconde fois la question d'un éventuel départ pour les chartreux [2]. C'est dire tout la profondeur de ce désir de solitude et de prière que manifeste et authentique chez lui, comme chez tant d'autres, la possession de Dieu. Malgré tout, l'apostolat qu'il exercera, ses études, ses soucis et la fondation de son Ordre ne l'ont jamais empêché de vivre *seul avec Dieu* et uniquement pour Lui. Le *Soli Deo* cartusien domine toute sa vie, et Ignace reste pour autant Chartreux dans son cœur.

Saint Ignace et les chartreux

Comment Ignace entra-t-il en contact avec les chartreux? Où les a-t-il connus? Pourquoi les a-t-il recherchés? Quelques détails précieux vont nous révéler bien des choses.

Blessé à Pampelune, Ignace fut condamné à une longue convalescence au château de Loyola. Pour s'y distraire il demanda qu'on lui apportât des romans de chevalerie, du genre de ceux qu'il avait coutume de lire. Il n'y en avait pas à Loyola [3]. Madeleine de Araoz, sa belle-sœur, lui passa alors les splendides *in-folio* qu'elle gardait précieusement, volumes de grand luxe, imprimés sur parchemin et ornés de gravures : *La vie du Christ* par Rudolphe de Saxe et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine [4]. Cette *Vita Christi* était l'œuvre d'un chartreux allemand. Les quatre volumes in-folio de la traduction castillane étaient appelés couramment *los Cartujanos* [5]. Plus jeune, Ignace avait déjà fait la connaissance des chartreux. A Navarrete, il avait lu dans les *Triomphes des Apôtres* de Juan Padilla « quelque description enflammée des beautés mystiques dont l'âme pieuse peut jouir à la Chartreuse de Sante Maria de las Cuevas à Séville [6] ». Le Père Hugo Rahner a d'ailleurs fait remarquer que c'est dans cette Chartreuse lointaine qu'Inigo, encore à Loyola, avait songé entrer et non dans celle de Burgos trop proche pour réaliser ses désirs [7].

---

2. J. Laynez, dans *Mon. Ignatiana,* IV, Scripta de S. *Ignatio,* II, 1951, p. 137.
3. *Le Récit du Pèlerin,* n. 5, p. 48.
4. Cette *Vita Christi* fut traduite en castillan et parut à Alcala en 1502-1503. *La légende dorée,* éditée en 1493 à Saragosse, fut réimprimée en 1511 à Tolède. Cfr P. de Leturia, S. J., *El gentilhombre Inigo Lopez de Loyola en su patria y en su siglo.* Barcelone, 1949², p. 156 ss; H. Rahner, S. J., *Saint Ignace et la genèse des Exercices,* Toulouse, 1948, p. 41.
5. Alain Guillermou, *La vie de Saint Ignace de Loyola, Postface de Charles Larère, S. J.,* Editions du Seuil, Paris, 1956, p. 36.
6. H. Rahner, S. J., *op. cit.,* p. 37.
7. H. Rahner, S. J., *op. cit.,* p. 37.

Connaissait-il la Chartreuse de Séville? Certains biographes ont émis l'hypothèse qu'Ignace, tout jeune encore, aurait été présenté par Juan de Anchieta, son protecteur, musicien, chapelain et chantre des Rois catholiques, pour l'inscrire à la Psalette royale [8]. De toute façon, son passage à Séville aurait été bref, puisque, peu après, nous le retrouvons à la Cour du Trésorier général de Castille, le Contador Mayor Juan Velasquez, à Arevallo.

Ignace eut-il encore des contacts avec les chartreux après son séjour à Manrèse? Il est certain que oui. Etudiant à Paris, il est sans conteste un ami des chartreux. L'idéal de la Chartreuse garde pour lui tout son attrait. Au milieu du monachisme décadent les chartreux maintenaient dans une éclatante intégrité l'idéal sévère de leur Ordre. La devise de la Chartreuse, *Stat Crux dum volvitur orbis,* et ses armes, la croix : *vexillum Crucis,* exerçaient sur Ignace une invincible fascination. Le chevalier qu'il était, constatait avec admiration comment l'ordre entier était resté fidèle à sa première observance et avait gardé intact son idéal évangélique. *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata.* Un écho de cette stricte observance se perçoit encore dans les Ordonnances qu'Ignace imposera aux siens en écrivant ses Constitutions : « Quicumque in ea (Societate) professionem emiserint, se ad innovationem constitutionum in iis quae ad paupertatem pertinent nihil facturos promittant, nisi aliquo modo pro rerum occurentium ratione, eam in Domino magis restringendam iudicarent [9] ».

Chez les chartreux encore Ignace trouve conseil et soutien. Ce sont eux qui l'aident quand il doit par de longues quêtes pourvoir à sa subsistance. Cette mendicité nuit à ses études et mine sa santé; il ne fait pas les progrès souhaités dans ses études. C'est alors que ses amis chartreux cherchent à lui trouver quelque revenu et tâchent de le mettre au service d'un étudiant riche. Leur projet ne peut se réaliser. Enfin, au début de 1529, un chartreux lui conseille d'aller mendier chez les riches espagnols des Flandres. Ignace part pour Bruges, se rend à Anvers et ira même jusqu'à Londres pour y trouver d'éventuels bienfaiteurs. Rentré à Paris, il prend logement à Sainte-Barbe comme pensionnaire payant. Une même chambre réunit Ignace, Pierre Favre et François-Xavier. Toujours à Sainte-Barbe, il y rencontre Simon Rodriguez. Ce seront là ses premiers compagnons d'Ordre. Ce ne furent cependant pas ses premiers disciples. Auparavant déjà il avait initié aux Exercices trois étudiants espagnols de Paris. Ceux-ci l'avaient suivi généreusement, avaient distribué leur avoir aux pauvres et étaient venus loger avec Ignace dans la maison des pèlerins, à

8. A. Guillermou, *op. cit.,* pp. 17-18.

9. *Constitutiones,* P. VI, c. 2, n. 1. Cette stipulation des Constitutions sera reprise par un des vœux simples que prononcent les profès solennels dans la Compagnie après leur profession.

Saint-Jacques. Ces « conversions » avaient provoqué de tels remous dans les milieux universitaires qu'Ignace dut abandonner ses premiers compagnons et user d'un compromis pour pouvoir rester aux études. L'un d'eux, Juan de Castro, se fit chartreux au Val de Cristo près de Ségorbe. Au dire de Nadal, il n'est d'ailleurs pas le seul qu'Ignace achemina vers les chartreux par le chemin des Exercices [10].

C'est donc à Sainte-Barbe que se forme, autour d'Ignace, le nouveau groupe : successivement Favre, Laynez, Rodriguez, Salmeron, Bobadilla font les Exercices sous sa conduite. Xavier fut le dernier à les faire. Tous se décident à suivre leur maître. Et chaque dimanche les nouveaux amis se rassemblent chez les chartreux, y entendent la messe et communient. Ces ermites ont forcé leur admiration par leur sainteté, leur science, leur charité et surtout par leur connaissance des choses de Dieu.

On regrette de ne plus pouvoir visiter aujourd'hui cette chartreuse dont on nous dit qu'elle fut le plus magnifique et le plus sévère couvent de Paris. Saint Louis en fut le fondateur, qui fit venir en 1257 cinq moines et les installa provisoirement à Gentilly. Par après, il leur permit une fondation dans la banlieue de Paris, au château de Vauvert, sur la rive gauche de la Seine, tout près du quartier universitaire de la montagne Sainte-Geneviève et contre la muraille dite de Philippe-Auguste. Le couvent, confisqué en 1790, fut complètement rasé. Et tout s'explique : saint Ignace vécut à Paris à proximité des chartreux. Ils furent non seulement ses conseillers, mais ses amis. Ce voisinage ravive, si possible, sa fidélité à Dieu, son désir de silence et de solitude intérieure [11].

Au terme de ses études Ignace quitte Paris pour rentrer au pays natal, régler certaines affaires de famille, et rendre visite aux parents de ses amis. De Loyola il passe à Obanos chez le frère de François Xavier; de là il part pour la Castille, voit les parents de Laynez à Almazán, et va à Tolède où il rencontre la famille de Salmeron. Sa dernière visite est réservée à son ami Juan de Castro, à la Chartreuse de Val de Cristo. Il y demeure huit jours, jours de prière et de recueillement, de longs entretiens mystiques avec ce fils spirituel auquel

10. *Mon. Ignatiana, Scripta de S. Ignatio,* II, 1951, p. 77. Cfr Léon Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Catusiani,* 1890, II, p. 449 où l'on trouve deux autres noms d'étudiants de Paris qu'Ignace de Loyola achemina vers les chartreux en leur donnant les Exercices.

11. Nous reprenons ces détails à l'étude du R. P. H. Bernard-Maître, S. J.,*Un théoréticien de la contemplation à la Chartreuse de Vauvert : Pierre Cousturier dit Sutor,* dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1956, p. 275. L'auteur se réfère lui-même aux travaux de Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris,* t. I, 1867, p. 323-324 et du R. P. Raoul, *Etude sur la Chartreuse de Vauvert-lez-Paris,* dans *Les Amis de Saint François,* n° 71, 1954-1955, p. 14, de P. de Lacroix, *Histoire monumentale, pittoresque et anecdotique de la Chartreuse de Paris,* Paris, Marpon, 1867. Cfr également G. Schurhammer, S. J., *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit,* B. I, Europa, 1506-1541, pp. 82-83 où est décrit le plan même de la Chartreuse de Vauvert.

il fait ses adieux. « *Ce fut,* dit le Père Rahner, *la bénédiction de Dieu sur son départ* [12] ».

Ignace maintiendra encore tout un temps des relations d'amitié avec Juan de Castro; plusieurs de ses lettres nous sont conservées, celle également où il conseille à son ami de rester fidèle à sa vocation plutôt que de le suivre dans la Compagnie de Jésus maintenant approuvée [13].

A-t-il encore visité d'autres chartreuses pendant ses longs voyages qui le mènent de Gênes par Bologne à Venise où le rejoignent, le 8 janvier 1537, ses compagnons venus de Paris? Rien ne laisse soupçonner une visite aux chartreux d'Italie. A Rome non plus. Toutefois la Compagnie fondée, ses fils conserveront ces bonnes relations d'antan : à Paris tout d'abord où un premier groupe de jeunes jésuites vint étudier à l'université. Manare nous raconte que les jésuites exercèrent leur ministère dans l'église des chartreux où deux d'entre eux avaient un confessionnal [13bis]. C'est surtout avec la Chartreuse de Cologne qu'ils auront un contact aussi amical que fructueux. Favre d'abord, puis Canisius y jouiront d'une large hospitalité. Ils découvrent en la personne de Gérard Kalchbrenner, prieur de Cologne, un grand ami et un admirateur fervent d'Ignace et de la Compagnie. Polanco demandera en 1548 au Père Kessel de le saluer de façon toute spéciale « *Reverendo Domino priori Carthusiensi salutem quae est in Christo Iesu cumulatissimam nomine Patris nostri Domini Ignatii et nostrum omnium referas ut cui singularis amoris in eodem Christo Iesu vicissitudinem et venerationem omnes debemus* [14] ».

---

12. H. Rahner-L. von Matt, *Saint Ignace de Loyola,* Desclée De Brouwer, Paris, 1956, p. 217.

13. Cfr la correspondance de S. Ignace avec Castro dans *Mon. Ignatiana, Epist.,* I, 96, 97, 110, 191; II, 282, 567, 574.

13bis. O. Manareus, *De Rebus Societatis Iesu Commentarius,* Florence, 1886, pp. 63-64. L'avocat Pasquier, dans un réquisitoire contre la Compagnie (17 mars 1565), rappellera ce ministère des Jésuites dans l'Eglise des chartreux. « Cela feut veu par nous estantz fort jeunes en la chapelle qui est en la première cour de nos Chartreux ou les prestres qui estoient de sa suite, après avoir chanté leurs messes confessoient et communioient tous les dimanches ceux qui se présentoient devant eux. » A part Pierre Favre qui fut ordonné à Paris le 30 mai 1534, les autres Compagnons ne seront ordonnés qu'en 1539 à Venise. Ils ne pouvaient donc exercer ce ministère, qui fut donc celui des jeunes jésuites envoyés à Paris en 1548 pour y faire leurs études universitaires et dont Manare nous a décrit les activités apostoliques. Cfr H. Bernard-Maître, S. J., dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1956, p. 191. Nous reprenons à cette étude le texte du plaidoyer de l'avocat Pasquier. Ces contacts d'Ignace et de ses compagnons avec les chartreux de Paris furent facilités du fait que l'oncle paternel de Pierre Favre, Mamert Favre, avait été prieur de la Chartreuse du Reposoir de 1508 à 1522 et qu'un cousin de Pierre, Claude Périssin, lui succéda dans cette charge de 1522 à 1547. Cfr Jean Falconnet, *La Chartreuse du Reposoir,* Montreuil-sur-mer, 1895, pp. 593-594 et G. Schurhammer, S. I., *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit,* vol. I, p. 103. C'est Claude Périssin qui conseilla à Pierre Favre de se rendre à Paris et lui donna les moyens d'y commencer ses études. *Mon. Hist. S. I., Mon. Ign., Fontes Narrativi de S. Ign.,* I, p. 31.

14. *Mon. Ignatiana, Epist.,* II, 270. Gérard Kalchbrenner (Calcificis) était limbourgeois d'origine; il était natif de Hamont (Limbourg belge).

Dès 1549 le prieur de Cologne assurait à la Compagnie de Jésus le soutien spirituel de sa chartreuse. Ignace l'en remercie et lui fait participer en retour aux mérites et aux travaux de la Compagnie tout entière [15]. Et lorsque, cette même année, paraît la première édition des Exercices spirituels, Adrien Adriaensen, rentrant de Rome à Louvain, est chargé d'en remettre à Gérard Kalchbrenner un des premiers exemplaires. La lettre qui accompagne cet envoi est une des plus charmantes qu'ait écrite S. Ignace [16].

C'est toujours le même prieur de Cologne qui se met en peine pour obtenir la fondation d'un collège de Jésuites dans cette ville, lui encore qui obtient du Chapitre général de son Ordre que la Compagnie puisse avoir part à tous les mérites des chartreux [17]. Lui enfin, qui en novembre 1555 dédie à Ignace et à ses fils la traduction latine des œuvres d'Herpius [18]. Ce fut, du vivant d'Ignace, le dernier geste d'amitié de l'éminent chartreux envers le fondateur de la Compagnie de Jésus.

Les Statuts des Chartreux et l'Institut de la Compagnie de Jésus

En rédigeant les Constitutions de la Compagnie de Jésus Ignace ne semble pas avoir consulté les *Consuetudines* et les *Statuta Cartusiae*. Polanco qui dépouille les règles et constitutions des autres Ordres ne nous a laissé aucune annotation se rapportant aux us et coutumes des chartreux. A vrai dire les contacts qu'Ignace avait eus avec eux à Paris et au Val de Cristo rendaient superflue toute étude de ce genre.

D'autre part une comparaison même hâtive entre la Chartreuse et les Constitutions de la Compagnie montre nettement que les deux Ordres ont des traits communs assez particuliers. Ce qui frappe, c'est que cette communion se fait dans les éléments les plus essentiels de leur vie : la prière et la contemplation. Le livre fondamental de la Compagnie est certainement celui des *Exercices spirituels*. Même après avoir lu l'*Ejercitatorio de la Vida espiritual* de Garcia de Cisneros, Ignace a intitulé son manuel de cette façon : « Exercices spirituels » ; l'expression a une origine cartusienne certaine. On a cherché

15. *Mon. Ignatiana, Epist.*, I, 527.

16. *Mon. Ignatiana, Epist.*, II, 368-369. Nous donnons ici l'exorde : « † Jhs. Gratia et pax vera, quae est in X° Iesu, semper in nobis augeatur, Amen. Licet inter eos, quod charitatis vinculum et honoris et gloriae Dei desideria in X° domino coniungunt, nullae litterae sint gratiores, quam quae a Spiritu Sancto ad mutua orationum suffragia cordibus inscribuntur, hasce tamen ad V.R. breves litteras, cum frater noster Mag. Adrianus eo se conferat, scribendas duxi, quibus et nostri memoriam apud V.R. renovare, et orationes sanctae congregationis vestrae (quibus multum in eodem Domino confidimus) pro minima hac nostra, nec minus vestra, Societate per eundem Iesum Xum impetrarem. »

17. *Mon. Ignatiana, Epist.*, XII, 483-484.

18. *Mon. Ignatiana, Scripta de S. Ignatio*, I, 1943, pp. 753-761.

à en suivre la filière : on la retrouve dans l'Imitation [19], d'aucuns la notent chez Guigues le Jeune, prieur de Chartreuse, qui l'emploie dans sa fameuse lettre aux chartreux de Mont-Dieu [20] et dans son ouvrage bien connu *Scala Claustralium*, où elle signifie les quatre degrés de l'oraison : *lectio, meditatio, oratio* et *contemplatio* [21]. Mais on peut la retrouver dans les œuvres de Guigues I^er^, prieur de la Grande Chartreuse, et dans les *Consuetudines Cartusiae* qui sont les premières Constitutions de l'Ordre [22]. Il faut donc bien admettre que l'expression appartenait au vocabulaire cartusien et que très probablement Ignace l'aura connue par l'usage qu'en faisaient ses amis chartreux.

Dans les Exercices mêmes, les « additions » d'Ignace sont typiquement cartusiennes : prière en chambre, méditation solitaire. On ne peut s'empêcher de voir se profiler derrière ces esquisses le chartreux qui prie seul dans son petit oratoire : on le voit debout devant son prie-Dieu « *elevata sursum mente* » — « élevant sa pensée vers le ciel » au début de chaque oraison. Da sa stalle de chœur il passe librement à l'agenouilloir, priant à genoux, ou assis, faisant de longues prostrations, se relevant ensuite ; trouvant toujours dans ces attitudes corporelles le soutien et l'expression de sa prière intérieure [23]. La Compagnie a maintenu ces usages, elle ne connaît pas la prière en commun, elle n'a pas l'office choral, ni la messe conventuelle. Ignace n'a-t-il pas abrogé plus facilement l'Office parce qu'il savait que les chartreux ne le récitent jamais en entier au chœur ? Seules matines et vêpres se chantent au chœur. Les autres heures se prient en cellule dans le petit oratoire où devant une croix, au pied de la Vierge, le chartreux dispose de sa stalle et de son prie-Dieu [24].

La sobriété, le dépouillement de cette liturgie cartusienne qui permet d'aller plus facilement à l'essentiel, a certainement frappé saint

---

19. L'expression s'y trouve souvent. Notons dans le même ouvrage la remarque au sujet de l'observance des chartreux, l. I, ch. 25, n. 8 qui dut certainement impressionner S. Ignace.

20. *P.L.*, 184, 322, 326.

21. *P.L.*, 184, 475. Cet ouvrage daterait de 1145 environ. Cfr H. Bacht, S. J., *Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien* dans *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556-1956*, Echter-Verlag, p. 231-232, note 27.

22. *P.L.*, 153, 699-700. Ces statuts furent rédigés vers 1122. Cfr au sujet du terme *Exercitia spiritualia* la note 2, p. 223 de l'édition critique des Exercices spirituels dans *Mon. Ignatiana, Exercitia Spir.*, I.

23. *Exercices spirituels*, traduction par le Père P. Doncoeur, S. J., A l'Orante, Paris, n. 75-76, p. 45.

24. Comme la Compagnie qui se vit obligée de reprendre le chœur par ordre de Paul IV du 29 septembre 1558 jusqu'à la mort de ce Pape, le 18 août 1559, les chartreux eurent également des difficultés à maintenir leur coutume de ne pas réciter l'office au chœur. En effet Urbain V (1362-1370), lui-même bénédictin, voulut leur imposer le chœur et faire porter mitre et crosse par le prieur de la Chartreuse. Voyant l'émoi des chartreux, il leur permit de rester fidèle à leurs observances. Cfr Benoit de Moustier, *Kartuizers*, Tilburg, 1947, p. 113-114.

Ignace. Il lui a d'ailleurs marqué ses préférences : liturgie simple, sévèrement hiératique, même aux messes solennelles, où le prêtre est tout seul à l'autel. Un diacre, en coule blanche, fait service d'acolyte et retourne à sa stalle dès qu'il a rempli ses fonctions. Deux cierges, pas d'encens, si ce n'est les dimanches et les jours de fête. Un chant simple, sans enflure, *viva et rotonda voce* — tout comme pour l'office ; pas d'accompagnement [25]. Pour le reste, rien que ce silence profond qui permet une prière plus attentive. Ignace a conservé cette simplicité des rites. La messe des vœux à Montmartre, celle de la profession solennelle à Rome, à Saint-Paul-hors-les-murs, tout cela était nettement de style cartusien, silencieux et solitaire.

Connaissant la tension d'une vie spirituelle profonde où se mêlent dans un rythme continu la méditation et l'étude, Ignace apprécie la sagesse des usages cartusiens, l'équilibre de cette vie qu'entrecoupent les fameux *spatiamenta* [26]. Il prescrira à ses scolastiques de prendre un jour de repos par semaine au grand air, à la campagne, loin du bruit et de l'agitation de la vie quotidienne ; ne s'est-il pas inspiré ici de la grande promenade que font les chartreux chaque semaine, obligatoirement, afin de se ménager une juste détente et de s'entretenir simplement des choses de Dieu [27] ?

La Chartreuse inspira Ignace également lorsqu'il dut organiser le gouvernement de son Ordre. Contrairement au régime en vigueur dans les autres Ordres, celui de saint Bruno était fortement centra-

---

25. Dans l'*Ordinarium Cartusiense* nous lisons au chapitre *de modo cantandi et psallendi* : « Iidem (monachi) vere, statis per diem noctemque oris, in Aedem Sacram conveniunt, non ut, more ceterorum ordinum, psallant sed ut viva et rotonda voce divinum officium, nullo instrumentorum succentu, et ad vetustissimos suorum codicum Gregorianos concentus, totum atque integrum concinant : quos quidem sodales piissimos, ita Deum pro Ecclesia hominumque emendatione inclamantes, cur misericors Deus voti compotes non efficit? »

26. Ce *Spatiamentum commune* était déjà en usage chez les chartreux en 1292, cfr C. Le Couteulx, *Annales Ordinis Cartusiensis*, IV, p. 412. Voir également J. Le Masson, *Disciplina Ordinis Cartusiensis*, L. III, c. XV, p. 451 ss. Le R. P. Prieur de la Chartreuse de Calci (Pise) nous rapporte qu'une ordonnance du chapitre général de 1261 parle déjà du *spatiamentum*. Cet usage aurait donc une origine plus lointaine qu'on ne le croirait en étudiant les Annales de l'Ordre. Ces ordonnances du chapitre général n'ont pas encore été publiées ; elles furent cependant rassemblées par Dom M. Laporte dans une édition *pro manuscripto*, réservée aux chartreux.

27. On comparera le texte des Constitutions de saint Ignace. P. IV, c. 13, F. Il est prévu pour les maisons de formation et d'études que « Saltem singulis hebdomadis dies unus a prandio quieti destinatus sit ». Pour ce faire on prévoit des promenades ou un temps passé dans un endroit plus salubre. Il est à remarquer que saint Ignace prévoit aussi la possibilité d'un « *locus a communi habitatione separatus, qui aere salubriori et aliis commodis polleret* » où des malades pourraient se refaire et qui offrirait une plus grande solitude « *in usu eorum qui, ut rebus spiritualibus vacent, se ab hominum frequentia recipiunt* ». Il ne serait donc pas contraire à l'esprit de saint Ignace que les membres de la Compagnie profitent pour un temps d'une certaine solitude, dans un endroit *a communi habitatione separatus*. Les « maisons de retraite », telles que nous les connaissons aujourd'hui, ne peuvent, comme on le voit, pleinement satisfaire à ce désir de saint Ignace.

lisé : en droit oligarchique, en fait monarchique comme le sera la Compagnie. Le Chapitre général détient tous les pouvoirs, comme dans la Compagnie ; le prieur de la Grande Chartreuse, qui est en même temps général de l'Ordre et doit y résider, est choisi pour une durée illimitée mais dépose chaque année son pouvoir. Il est aidé par huit assistants ; il nomme et confirme les supérieurs locaux, dirige l'Ordre entier, envoie des visiteurs aux diverses « provinces » et peut prendre par lui-même des décisions concernant tout l'Ordre, décisions qui n'ont définitivement force de loi qu'après la ratification de deux chapitres généraux [28].

Certes saint Ignace donnera à son Ordre une forme encore plus centralisée ; appelé essentiellement vers l'apostolat, il simplifie les observances communes ; comme les chartreux, il supprime les distinctions honorifiques, la mitre, la crosse, la croix, l'anneau, et ne reprend même pas les titres de la vie monastique : abbé, prieur ; il aura son vocabulaire propre où passe cependant de-ci de-là la terminologie cartusienne avec ses « officiales » : ses officiers, ses assistants, son procureur... Détails, il est vrai, mais qui marque en plus d'une dépendance occasionnelle une communion plus profonde au même idéal : ce désir du Seigneur dans une même grâce de contemplation et d'abandon au Dieu trinitaire.

« *Silence profond, sans cesse grandissant à la gloire de Notre Seigneur* »

Durant de longues années Ignace fut ce pèlerin en quête de la volonté de Dieu dont il a décrit lui-même les itinéraires. Cette recherche assidue de Dieu l'amena finalement au silence de son abandon inconditionné au Seigneur, à cette solitude intérieure de la contemplation trinitaire dont il fut si extraordinairement favorisé.

Au delà des pratiques claustrales et des observances cénobitiques, il y a la contemplation. Ignace sera avant tout un *contemplatif*. C'est là aussi sa mission exceptionnelle : fonder un Ordre où s'allieraient la plus haute contemplation et l'apostolat le plus adapté aux besoins du monde, et, partant, ouvrir ces nouvelles perspectives sur la vie évangélique, qui mèneront à la fondation et l'approbation des Instituts séculiers. Un tel travail, comme toujours, devait naître dans le silence et la solitude.

---

28. Nous ne pouvons étudier ici en détail le droit cartusien ni le comparer avec les Constitutions de saint Ignace. Si la Chartreuse a gardé sa vigueur première grâce à ces trois points essentiels : *Silentium, Solitudo, Visitatio,* il faut noter que saint Ignace nous semble avoir repris dans la Compagnie l'usage des visites canoniques avec tout le sérieux qu'elles avaient dans la discipline cartusienne. Cfr J. Le Masson, *Disciplina Ordinis Cartusiensis,* L. II, c. XXIII, *De Visitationibus,* pp. 490-498.

Allongé à Loyola, Ignace prie et médite des heures durant; quand il peut marcher, il cherche la solitude dans les ermitages du domaine ecclésiastique de Loyola. A Montserrat, après sa veillée solennelle, il se réfugie souvent dans une grotte presque inaccessible pour y être seul et prier. A Manrèse, il vit en solitaire passant les heures de la nuit dans la méditation et la prière. Même à Barcelone, attendant de s'embarquer, il visite de temps à autre les ermites aux alentours de la ville. Solitude et silence sont certes le lot du pèlerin de Jérusalem depuis la nuit du 6 septembre 1523, passée au Saint-Sépulcre, jusqu'au dernier adieu au Mont des Oliviers. Nous connaissons déjà ses visites régulières à la Chartreuse de Vauvert et comment plus tard ses compagnons et lui s'y réunissaient. Même à Paris, étant aux études, il recherche la solitude. Il la trouve dans les grottes creusées dans la colline de Montmartre par l'extraction du gypse. Ce fut dans cette retraite silencieuse en dehors de la ville que les compagnons prononcèrent leurs premiers vœux en la fête de l'Assomption de 1534. Ils y renouvelleront leurs vœux les deux années suivantes.

Quand Ignace eut terminé ses études à Paris, qu'il fut descendu en Espagne pour attendre finalement ses amis à Venise, c'est une année entière qu'il y passe à étudier tranquillement et à prier. Le 24 juin 1537, ils furent ordonnés prêtres, puis se séparèrent en petits groupes pour se préparer à leur première messe par une retraite de quarante jours; Ignace, Favre et Laynez trouvèrent la solitude désirée à Vicenza dans les ruines du couvent San Pietro in Vivarolo. A Rome, le pape Paul III prit les compagnons à son service et c'est derechef dans la prière et l'isolement qu'ils délibèrent au sujet de la fondation de la Compagnie et le choix d'un supérieur auquel ils promettront obéissance. Le 24 juin 1539, ces délibérations sont terminées. Suivent l'approbation orale de la Compagnie par Paul III le 3 septembre à Tivoli, les difficultés provoquées à la Curie lors de la rédaction de la Bulle *Regimini Militantis Ecclesiae,* sa promulgation le 27 septembre 1540, l'élection du général le 2 avril 1541, la résistance d'Ignace et son séjour hors de la ville à San Pietro in Montorio. L'élection définitive eut lieu le mardi de Pâques; le vendredi suivant, 22 avril 1541, de grand matin, ils sortirent de la ville, vers la solitaire abbaye bénédictine de Saint-Paul-hors-les-murs pour y faire profession. Un chroniqueur anonyme — vraisemblablement Ignace lui-même — nous en a laissé le récit : Les Compagnons avaient décidé qu'Ignace dirait la messe et qu'ils communieraient de sa main. Au moment de la communion Ignace, tenant d'une main le Corps du Christ sur la patène, de l'autre sa formule de profession, tourné vers ses compagnons, prononça ses vœux et se communia. Alors, tenant cinq hosties sur la patène, il accepta la profession de Jean Codure, Jacques Laynez, Alphonse Salmeron, Paschase Broët et Claude Le Jay, qui tous signèrent un seul et même document, la même pagelle où Ignace avait lu sa profes-

sion et qu'il avait signée. Et Ignace termine son récit : « Après la messe et après avoir prié aux autels privilégiés (de la Basilique) ils rejoignirent le maître-autel et de là les cinq se dirigèrent vers Ignace et Ignace alla au-devant d'eux, les embrassa et leur donna le baiser de paix — *dando osculum pacis* — non sans grande dévotion, affection et larmes. C'est ainsi qu'ils terminèrent cette cérémonie de la profession qui marquait les débuts de leur vocation ». Et le saint fondateur d'écrire cette dernière phrase : « Dès ce moment se fit en eux *un silence profond et sans cesse grandissant* à la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ [29] ».

Que signifie ce silence toujours croissant, cette paix ignatienne, cette *continua et magna tranquillitas?* Ignace seul peut nous le révéler. Jamais l'entreprenant général de la Compagnie ne voulut renoncer à la solitude intérieure. En plein travail, débordé par son énorme correspondance et de nombreux visiteurs, il conserve l'expérience profonde de la présence divine, telle qu'il l'avait depuis Manrèse. Il est un respect de Dieu qui impose le silence et qui fait qu'on le recherche dans la solitude. Ignace était exigeant sur ce point : il fallait qu'au Gesù il y ait silence : il était très sensible aux bruits qui venaient troubler sa prière ou son travail. On connaît l'incident du 12 février 1544 : il relate lui-même dans son journal, comment il interrompit son action de grâces pour faire cesser le bruit dans une salle voisine... [30]. Il n'est donc pas étonnant de le voir conseiller la solitude comme condition d'avancement spirituel : ne dit-il pas dans ses annotations : « Dans cette solitude on trouvera entre beaucoup d'autres trois avantages principaux : ...le troisième : plus notre âme se trouve seule et délivrée, mieux elle se dispose à approcher de son Créateur et Seigneur et à l'atteindre; et plus elle l'atteint, plus elle se prépare à recueillir les grâces et les dons de sa Divine et Suprême Bonté [31] ». C'est comme si le silence enveloppait la vie d'Ignace : pour lui il n'en va pas d'une mesure disciplinaire destinée à promouvoir la maîtrise de soi et le bon ordre d'une communauté mais d'une sauvegarde de la contemplation. « Que tous — dit-il — se conservent dans la paix et la vraie humilité intérieure et qu'ils la fassent paraître par le silence quand il le faut garder, par la discrétion et l'édification dans les paroles quand il est besoin de parler... d'où il résultera que, se voyant les une les autres, ils croîtront en dévotion, loueront Dieu Notre-Seigneur

---

29. *Mon. Ignatiana, Scripta de S. Ignatio, Fontes narr.*, I, p. 22. Il est à remarquer ici que la cérémonie de la profession se termine par l'amplexus — l'*osculum pacis*, — usage qui est resté de tradition dans la Compagnie.

30. *Journal spirituel*, dans *Mon. Ignat. Constitutiones*, I, 86-158. Ce journal n'a pas encore été édité en français. Cfr la version allemande du Père Feder : *Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola*, Ratisbonne, 1922, ou néerlandaise, par le Père E. Van Iseghem : *Geestelijk dagboek*, Lannoo, Tielt, 1953.

31. *Exercices spirituels*, n. 20.

que chacun tâchera de reconnaître en autrui comme en son image [32] ».

Cette plénitude de vie en Dieu, voilà ce qu'Ignace veut assurer; c'est proche de Dieu qu'il veut vivre et travailler. Aussi demande-t-il recueillement et prière à chaque moment important de la vie de la Compagnie : l'élection du général p. ex. se fera en silence : « chacun (des membres de la Congrégation générale) priera seul le Seigneur et ne parlera avec personne d'autre. En présence de son Créateur et Seigneur il prendra sa décision et fixera son choix... Tous garderont le silence... jusqu'au moment où le général est élu [33] ». Un tel silence a une valeur sacrée, il est une prière, il est même une liturgie, il est le signe de la présence de Dieu et perpétue son action dans le monde. Ignace l'a vécu comme une activité sainte, comme un sacrement de Dieu [34].

« *Faire face à Dieu* »

C'est dans cette paix ignatienne, toute de solitude et de silence intérieur, où Ignace poursuit sa prière que nous devons pénétrer pour comprendre pleinement ce qui l'attirait dans l'idéal des chartreux. Tout en vivant les conseils évangéliques en dehors de toute structure monastique, en plein monde, Ignace fut un contemplatif dans l'apostolat. On a dit de lui à juste titre qu'il était contemplatif dans l'action — *contemplativus in actione* —, mais ce serait faire violence à sa pensée profonde et méconnaître un des aspects essentiels de sa vie que de voir cette contemplation comme un don gratuit de Dieu, sans en souligner les exigences.

Les exigences de la contemplation sont toujours les mêmes. La contemplation dans l'action doit donc être essentiellement contemplation, sous peine d'être fallacieuse et il serait dangereux de la prendre pour un simple exercice de la présence de Dieu!...

Rencontre avec Dieu, la contemplation reste immuable : un moment d'éternité, un acte céleste. Telle Ignace l'a connue. Cette contemplation consiste, comme le dit un chartreux, à « s'habituer à faire face à Dieu dans la solitude [35] ». Faire face à Dieu : ainsi l'a compris Ignace. Il a décrit cet élément capital de sa vocation dans le premier point de la *Summa Instituti*, sa Règle, le programme de vie qu'il présenta à Paul III le 3 septembre 1539 et que le Pape approuva par la Bulle

---

32. *Constitutiones*, P. III, c. 1, n. 4, n. (250).
33. *Constitutiones*, P. VIII, c. 6, n. 6 et C, nn. (701-702).
34. Le chapitre général des Frères Prêcheurs tenu à Milan en 1505 rappelait l'importance du silence *quia silentium est pulchra coeremonia*. Il indiquait ainsi sa valeur religieuse dans la vie consacrée à Dieu. Cfr *Acta Capitulorum generalium IV*, dans *Monumenta Fratrum Praedicatorum historica*, Rome, 1901, p. 30, l. 18.
35. *Amour et Silence*, par un chartreux. Préface de Mgr Charles Journet, Paris, Edit. du Seuil, 1951, p. 134.

de fondation *Regimini Militantis Ecclesiae* du 27 septembre 1540 : « Quicumque in Societate nostra, quam Iesu nomine insigniri cupimus, vult sub crucis vexillo Deo militare et Soli Domino... servire... curet... primo Deum... semper ante oculos habere [36] ». « Quiconque dans notre Société, que nous désirons voir ennoblie du nom de Jésus, s'engage à militer pour Dieu sous la bannière de la Croix et à servir le Seul Seigneur... doit veiller tout d'abord à se maintenir face à Dieu. »

Soli Deo : cette finalisation extrême — logique cartusienne — d'un Ordre entier, Ignace en a fait l'expérience intense auprès de ses amis chartreux. Diriger tout vers Dieu, le trouver en tout et tout lui rapporter. Mais il a également compris chez eux les exigences de la contemplation, ce renoncement à soi dans une extrême solitude intérieure, dans le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu, ni centré sur lui ; ce total abandon à la volonté du Seigneur et ce respect de Dieu, cette recherche de sa présence dans les choses et les événements, cette vie intime en Dieu.

Chez les chartreux encore, Ignace observa comment la contemplation divine poussait les moines à mener une vie sainte — *probitas vitae* — à s'établir dans une haute vertu, une grande pureté d'intention et délicatesse de conscience.

Il sentait chez eux cette paix intérieure et cette vraie humilité — *pax interna et vera humilitas* — cette force d'âme et ce calme du comportement extérieur qu'Ignace possédera à un si rare degré. Il voyait comment ce « silence divin » devenait source de vraie sagesse et de discrète charité — *discreta caritas* — d'obéissance parfaite : « Dieu Notre Créateur et Seigneur doit nous être continuellement présent pour qui nous obéissons à un homme ; il faut veiller à ce que ce soit en esprit d'amour [37] ».

Il a vu — et c'est capital — que l'Ordre des chartreux cherchait son unité dans la contemplation de Dieu et par elle cimentait une communauté plus intime, plus profonde que par les contacts d'une vie plus active, d'une vie cénobitique plus poussée. Il a compris comment dans ce silence et cette solitude même matérielle ils entraînaient tous les hommes vers Dieu dans leur prière solitaire et y refaisaient tout l'apostolat de l'Eglise. Et l'on comprend les latitudes qu'Ignace fait aux siens pour tout ce qui concerne la prière et la pénitence [38] ; pour-

36. *Monumenta historica Societatis Iesu, Mon. Ignatiana, Constitutiones,* I, p. 26.

37. *Constitutiones,* P. VI, c. 1, n. 1 n. (547).

38. *Constitutiones,* P. VI, c. III, n. 1 n. (582). Nous transcrivons ce texte important et trop peu connu. « Quoniam, habita ratione temporis ac approbationis vitae, quae expectatur ut aliqui ad professionem vel in coadiutores formatos in Societate admittantur, tamquam certum ducitur eos viros spirituales futuros ; et qui sic in via Christi Domini nostri profecerint ut per eam currere possint, quantum corporis valetudo et externae occupationes caritatis atque oboedientiae permittent ; *non videtur in iis quae ad orationem, meditationem et studium pertinent ut nec in corporali exercitatione ieiuniorum, vigiliarum aut*

quoi il fait de la célébration eucharistique, de l'union à Dieu dans l'oraison, la base de son Ordre, le fondement de toute sainteté et la source de l'apostolat [39].

N'est-ce pas comme si Dieu avait enveloppé la vie d'Ignace de son divin silence? Son premier désir de se faire chartreux contenait cette grande grâce, l'essentiel de sa vocation et de celle de son Ordre : *sub vexillo Crucis... Soli Domino servire* : *Etre au service du Seigneur sous l'étendard de sa Croix*. Dieu n'a pas voulu qu'il se fît chartreux, — il ne sera pas non plus un moine —, mais il sera contemplatif dans un apostolat en plein monde.

Ignace a fidèlement répondu à cette vocation sublime par le don secret de sa vie silencieuse au cœur de la Trinité. Cette grâce est, de l'avis de Nadal, implicite à la vocation même de ses fils dans la Compagnie de Jésus [40].

---

aliarum rerum ad austeritatem vel corporis castigationem spectantium ulla regula eis praescribenda nisi quam discreta caritas unicuique dictaverit; dum tamen semper Confessarius consulatur, et, ubi dubium acciderit, quid conveniat, res ad superiorem referatur. Hoc tamen dicetur in universum esse quidem animadvertendum ne nimius huiusmodi rerum usus tantopere vires corporis debilitet, tantumque temporis eos distineat, ut deinde spirituali proximorum auxilio iuxta nostri Instituti rationem non sufficiant; nec contra tanta in illis relaxatio, ut, fervore spiritus refrigescente, humani ac inferiores affectus incalescant ».

39. On comprend l'importance de la secrète de la messe de saint Ignace où le sacrifice de la messe est dit être la source de toute sainteté (*Missel Romain, 31 juillet*) : « *Adsint, Domine Deus, oblationibus nostris Sancti Ignatii benigna suffragia : ut sacrosancta mysteria in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti nos quoque in veritate sanctificent* ». Au dixième livre de ses Constitutions S. Ignace dira que la Messe et la prière sont les moyens principaux pour obtenir que l'Ordre se maintienne, se développe et puisse remplir sa mission au service de Dieu et des âmes : *primum medium et maxime consentaneum, orationum et Sacrificiorum erit* n.(821) ; ensuite, tous autres moyens « *quae cum Deo instrumentum coniungunt ac disponunt ut a divina manu recte gubernetur* ». Et saint Ignace les énumère : *Huiusmodi est probitas et virtus, ac praecipue caritas, et pura intentio divini servitii, et familiaritas cum Deo in spiritualibus devotionis exercitiis et zelus sincerus animarum...* Et il poursuit : *Videtur itaque in universum curandum esse ut omnes qui se Societati addixerunt, in virtutum solidarum ac perfectarum et spiritualium rerum studium incumbant; ac in huiusmodi maius momentum quam in doctrina vel aliis donis naturalibus et humanis constitutum esse ducant. Illa enim interiora sunt, ex quibus efficaciam ad exteriora permanare ad finem nobis propositum oportet.* n. (822).

40. *Epist. Nadal*, IV, pp. 651-652. Ce texte est important; il fait comprendre le sens et la richesse de la spiritualité de saint Ignace. Nous le transcrivons, corrigé par le R. P. M. Nicolau (dans son livre *Jeronimo Nadal*, p. 256 en note) et complété d'après une collation faite sur l'original déposé aux Archives de la Compagnie à Rome. « Orationem autem magnam esse religiosi instituti partem certum est, namque imprimis necessariam, orationem dico, de qua Paulus « Orabo, inquit, spiritu, orabo et mente », quae omnis complectatur spiritualis exercitii partes, purgativam, illuminativam atque unitivam. Diligenter ergo haec et magna aviditate complectitur Societas in dulcedine spiritus in Christo Iesu; nullum enim e suis non primum exercet illis meditationibus, quae ad poenitentiam attinent, veterisque hominis expoliationem, dein contemplationibus omnium mysteriorum Christi, in quibus ad sensum viae, veritatis ac vitae aspirare desyderamus; demum in amore conquiescimus, ut unde profiscici debet oratio, in eo finem collocemus, in charitate scilicet, summa ac divina virtute, ut ex hac eiusque fervore ac zelo ad nostra ministeria egrediamur in hila-

Tel qu'il a vécu, tel il est mort, seul, perdu en Dieu. Ses derniers mots furent l'expression toute dépouillée de sa prière unique : « *O mon Dieu!* » Ainsi avait prié saint Bruno, lorsqu'il n'eut plus que ces mots sur les lèvres : « *O Bonitas : ô Bonté de Dieu* ». C'est maintenant le chant de louange de leur joie éternelle, face à Dieu.

Jean Beyer, S. J.

---

ritate spiritus atque humilitate cordis nostri ac suavitate fortiter in Christo Iesu. Haec ex libro exercitiorum nostrorum colligimus.

Illud vero non omittam (etiamsi proprius hic locus non est, ut de oratione dicam, sed alius) : Patrem Ignatium scimus singularem gratiam accepisse a Deo ut in contemplatione S.mae Trinitatis exerceretur libere ac conquiesceret; nunc quidem gratia contemplandae totius Trinitatis ducebatur, in illam ferebatur, in illam uniebatur toto corde magno sensu devotionis atque spiritualis gustus; nunc Patrem contemplabatur, nunc Filium, nunc Spiritum Sanctum; et huius quidem contemplationem accepit, cum alias frequenter, tum vero (quasi unice dicas) ad annos suae peregrinationis ultimos; hanc vero rationem orationis concepit Pater Ignatius, magno privilegio, selectissime; tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus (quod ita solebat explicare : Deum esse in omnibus rebus inveniendum); hanc vero gratiam ac lucem animae suae, quodam quasi splendore vultus, claritate ac certitudine actionum suarum in X° explicari vidimus, magna nostra omnium admiratione, at magna cordis nostri consolatione, et quasi derivatum in nos nescio quid illius gratiae sensimus. Quod igitur privilegium Patri Ignatio factum intelligimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis in Societate omnibus nobis paratum esse confidimus, eamque cum vocatione nostra coniunctam esse confitemur. Haec cum ita sint, et perfectionem nostrae orationis constituamus in contemplatione Trinitatis, in charitatis amore atque unione, extensa quidem in proximum per nostrae vocationis ministeria, quae quidem gustui ac suavitati orationis facile praeferimus.

Ita tamen aliis partibus orationis spiritualiumque exercitiorum utimur, ut cuiusvis ex praesenti Superiorum, vel praefecti orationis oboedientia, ac iudicio exercitia ipsa dispensentur, illa quidem vel necessitas, vel utilitas postulat, vel omnino facultas cuiusque capere potest, suaviter, ut sua gratia omnes suo dono contenti in eo gradu orationis in illa parte consistant quiete ac devote, in qua a Superioribus iubentur consistere, nec altum sapiant quisque sed ad sobrietatem spiritus, atque humilitatem, et unicuique prout dividere dignabitur Dominus.

Superiores autem atque orationis praefectus hanc moderationem adhibeant, quam schimus Prem. Ignatium habuisse familiarem, et instituti Societatis dicimus propriam, ut si quem iudicant in Domino bono spiritu in oratione progredi, illi nihil praescribant, nihil illum interpellent quin potius illum confirment atque animent, ut progrediatur in Domino suaviter quidem ac fortiter; sin erit aliquis qui vel non proficiat, vel non bene progrediatur, vel illusione aliqua ducatur, vel errore, eum ad veram orationis viam ac progressum enitantur reducere in Christo Iesu. Haec de paupertate, castitate, obedientia, atque oratione Societatis attigimus, ut ostenderemus, quid potissimum in statu rerum spiritualium amplexeretur Societas, divina scilicet dona, non in illis virtutibus solum, sed in aliis universis. »

L'Empereur Constantin fut-il un chrétien sincère ?

NOTE À PROPOS D'OUVRAGES RÉCENTS [1]

Depuis longtemps déjà la question de l'attitude religieuse, personnelle et publique, de Constantin, a suscité une polémique assez passionnée où se sont affrontés les points de vue les plus opposés. L'élément crucial en est la « conversion » de Constantin, que l'opinion traditionnelle, appuyée sur la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée, met en connexion directe avec la fameuse vision qui précéda la bataille du pont Milvius en 312 : Vision réelle et historique, retournement religieux subit, sincère et complet, du paganisme au christianisme, suivi d'une politique religieuse chrétienne, ferme et non équivoque, proclament les uns, tandis qu'aux yeux des autres la vision n'est qu'une légende ignorée même d'Eusèbe, issue tardivement de milieux chrétiens intéressés : Constantin ne s'est jamais converti, est resté païen de cœur, engagé par nécessité politique dans la voie des concessions religieuses. Il n'a finalement accepté le baptême qu'au terme d'une vie personnelle restée à l'écart du christianisme dans son for intime. Entre ces deux jugements extrêmes la place est largement ouverte à toutes les nuances intermédiaires.

Après tant d'autres, mieux inspiré que beaucoup aussi peut-être, M. Kraft a entrepris de revoir une fois de plus le problème, en se limitant délibérément aux sources les plus qualifiées pour le résoudre, c'est-à-dire l'œuvre de Constantin lui-même, sa correspondance et ses édits, auxquels il a joint, à titre complémentaire mais en le grevant des plus graves réserves le *Discours à l'assemblée des saints* (non authentique à son jugement). Son étude comporte donc fort logiquement deux parties (encore qu'elles soient en fait inversées dans leur présentation) : tout d'abord la publication du dossier dans l'ordre chronologique des pièces (à ce sujet nous regrettons que l'auteur n'ait pas rappelé chaque fois clairement, à côté du titre du texte publié, sa date aussi exacte que possible), en tout, une quarantaine de lettres ou édits; puis en second lieu, à la lumière de cette documentation, l'examen de l'évolution religieuse de Constantin au cours des années. Certes M. Kraft est conscient de l'objection qui saute aux yeux : les lettres de Constantin relatives aux affaires religieuses des chrétiens ont pu être écrites par des secrétaires chrétiens, clercs par exemple attachés aux bureaux impériaux, ou encore dénaturées par la suite; elles risquent dès lors de ne pas exprimer fidèlement la pensée religieuse du prince lui-même. En vue de solutionner cette difficulté réelle, il n'a pas hésité à soumettre préalablement son matériel à un examen sévère de critique littéraire. Ses conclusions sont catégoriques. On ne peut rejeter l'ensemble de cette documentation. Elle présente au moins dans ses éléments essentiels une continuité et une unité de pensée religieuse qui ne peuvent raisonnablement provenir que d'une seule source, en l'occurrence l'empereur lui-même; de plus, si elle porte toutes les caractéristiques d'une véritable religiosité, elle n'en témoigne pas moins une gradation impressionnante dans la compréhension du christianisme (en particulier, passage graduel à la conception chrétienne de la divinité, et de ses attributs, de la nature de l'Eglise, etc.). Cette documentation devra donc être maniée avec prudence mais son utilisation est parfaitement légitime.

---

1. H. Kraft. — *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung.* Coll. Beiträge zur Historischen Theologie, 20. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1955, 24 × 16 cm., x-289 p. Prix : 29,40 marks.

H. Dörries. — *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins.* Coll. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 34. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, 25 × 17 cm., 431 p. Prix : 30 marks.

Comment, au terme de cette enquête, nous apparaît s'être déroulé le comportement religieux de Constantin? On peut le résumer, nous semble-t-il, à peu près comme suit : Constantin s'est très tôt tourné vers le christianisme, peut-être même dès sa jeunesse et en tout cas dès avant 312. Sa « conversion » n'a donc rien eu d'un renversement de position brusque et complet, à la manière de saint Paul par exemple : elle fut longue et lente. Religieux par tempérament, préparé peut-être déjà par des atavismes familiaux (sympathies proches ou lointaines de parents pour le christianisme?), comme le cas était fréquent à cette époque parmi les familles romaines, attiré par une inclinaison grandissante à rechercher au-dessus et au delà des divinités païennes délaissées par lui le Dieu suprême, vrai, unique, transcendant (que symbolisait au mieux à ses yeux le *sol invictus*), celui dont il se percevait à la fois le serviteur et l'élu, appelé qu'il était par lui à la domination universelle du monde, Constantin se sentait aussi incliné à le retrouver dans le Dieu unique et exclusif qu'adoraient les chrétiens. Telle était au minimum (car une plus grande attache au christianisme n'est pas impossible dès cette époque mais non démontrée) telle était la tendance de son âme quand, en 312, au moment d'engager près de Rome la bataille décisive contre Maxence, dans des circonstances nettement défavorables, il sentit le besoin de se tourner vers la divinité. C'est alors qu'à la suite d'un songe nocturne que rapporte Lactance, songe que Lactance n'a certainement pas inventé mais que, très proche du prince, il aura sans doute entendu soit de Constantin lui-même soit de quelqu'un de ses familiers, l'empereur fit graver sur les boucliers de ses soldats, en signe et gage de protection de son Dieu ou Dieu des chrétiens, la figure de la croix surmontée du soleil invaincu. La victoire remportée ne pouvait que sceller cette alliance. Dès cette année 312 en tout cas, les témoignages positifs de faveur envers les chrétiens, jusque-là inexistants, s'accumulent (Lettres 1 et suivantes, intervention dans la question donatiste dès 312, édit de Milan 313, etc.). Sans être déjà formellement chrétien lui-même et membre de l'Eglise constituée, l'empereur prenait de plus en plus conscience de la mission divine dont le chargeait le Dieu suprême qui était en commun le sien et celui des chrétiens : appuyer et soutenir leur Eglise qui était vouée à son culte. Il sentait peu à peu se resserrer entre lui et elle les liens d'une véritable communion de foi et de vie. Dès 314, il appelle les évêques ses « frères aimés » (affaire donatiste, lettre aux évêques du concile d'Arles) et quelques années plus tard quand il s'adressera à tous les évêques et au peuple chrétien d'Afrique (321?), sa parole et ses arguments seront d'un chrétien parlant en chrétien à des chrétiens. C'est d'ailleurs à cette époque que l'on voit disparaître l'effigie du *sol invictus* sur les monnaies impériales. On n'a aucun motif valable de mettre en doute la sincérité de cette foi personnelle qu'attestent le ton de ses lettres, ses donations aux églises, ses privilèges aux évêques, ses constructions de sanctuaires, bref cette profession extérieure et cette activité débordante en faveur de l'Eglise que la raison d'Etat n'imposait ni même ne conseillait. Il est vrai que comme tant d'autres chrétiens, il attendit le moment de la mort pour faire l'ultime démarche qui devait l'incorporer à l'Eglise. Ce retard dans la réception du baptême a été interprété de façon tendancieuse par plus d'un critique. En réalité beaucoup de raisons l'expliquent : la coutume, une certaine crainte des responsabilités et des exigences morales que le geste entraînait, peut-être même la raison d'Etat, c'est-à-dire la volonté de ne pas trop s'engager dans l'Eglise pour mieux garder la liberté dans les affaires publiques; enfin, aussi, le désir de paraître devant son Dieu dans l'éclat virginal de la parure baptismale. Lors de la construction du mausolée destiné, dans l'église des Apôtres à Constantinople, à recevoir la dépouille impériale, il ordonna que son sarcophage fut entouré, six par côté, des sarcophages des douze apôtres. Ainsi voulut-il signifier sans doute l'indissolubilité jusque dans l'éternité de cette union entre lui et l'Eglise, à laquelle il avait, pour ainsi dire à l'égal d'un apôtre, consacré ses

forces et sa vie, en même temps qu'en appeler à leur intercession au moment de comparaître devant ce Dieu unique, suprême et souverain, pour qui les plus grands du monde ne sont que néant, ce Dieu aussi, à la fois si exigeant et si généreux pour lui, qu'il avait entrevu dans son adolescence, perçu au travers de sa foi chrétienne en sa maturité, et qui se révélait maintenant en plénitude à son âme au seuil de l'éternité.

Cette manière de présenter l'évolution religieuse de Constantin par M. Kraft trouve de larges résonances dans les conclusions de l'enquête que M. Dörries a de son côté menée parallèlement mais indépendamment et selon une méthode identique. Dörries a, lui également, et comme l'insinue le titre même de son ouvrage, donné pour base à son étude le témoignage personnel de Constantin c'est-à-dire, comme Kraft, sa correspondance, ses décrets et le *Discours à l'assemblée des saints*. Il y a ajouté un recueil d'environ 150 textes légaux de Constantin (extraits pour la plupart du code théodosien), un autre d'une cinquantaine d'inscriptions dont celle de Spello (importante parce qu'elle révèle nettement l'attitude plus que réservée de Constantin vis-à-vis du paganisme), enfin une analyse des édits de religion portés par les tétrarques. Mais en fait, cette documentation supplémentaire, d'allure moins personnelle déjà, est d'une interprétation délicate et prise dans son ensemble nous paraît secondaire. Inutile d'ajouter que comme Kraft, Dörries a passé sa documentation au crible de la critique, en particulier le *Discours à l'assemblée des saints* dont il a estimé préférable, par prudence, de ne pas se servir (malgré un noyau authentique, à son avis). Son étude s'écarte de celle de Kraft surtout par une différence de perspective : Kraft décrit le cheminement religieux et psychologique de Constantin, selon le déroulement chronologique des faits; Dörries, préoccupé avant tout du problème des relations Etat-Eglise, a groupé dans un ordre systématique les idées et doctrines maîtresses qui ont commandé l'attitude de Constantin sur ce point. Kraft a fortement souligné l'importance de la conception monothéiste de la divinité qui, à son avis, a été à la base du rapprochement idéologique de Constantin et des chrétiens; Dörries a surtout analysé l'idée que Constantin avait de sa fonction impériale et de sa mission divine, la compénétration étroite dans son esprit des idées d'empereur et de religion, du rôle de protecteur et de promoteur qui incombait au premier vis-à-vis de la seconde, dans tous les secteurs : culte, clergé, hiérarchie, vie matérielle, construction d'édifices, unité de foi et de charité. Tout cela reposait en fin de compte chez Constantin sur une conception personnelle de la divinité et de sa providence qui faisait de lui son instrument religieux autant que politique. Rien ne permet de croire que l'empereur, qui se manifeste ainsi franchement chrétien dans ses actes ne l'ait été réellement aussi dans sa conviction intime.

Ainsi donc, quelles que soient ces perspectives particulières et ces nuances que les points de vue spéciaux choisis par Kraft et Dörries entraînent fatalement à leur suite, trois conclusions, nous semble-t-il, s'imposent chez l'un comme chez l'autre de nos auteurs, et de façon inébranlable : La date de 312 a marqué, non une véritable conversion, mais un tournant décisif dans l'acheminement de Constantin vers le christianisme; rien ne permet de mettre sérieusement en doute la sincérité de son christianisme; la conscience d'une mission divine et d'un rôle providentiel proprement religieux à remplir en faveur de l'Eglise a été à la base de son attitude envers elle. Ces trois vérités caractérisent historiquement la vie du premier des empereurs chrétiens, et le tenant tout aussi éloigné de la sainteté dont la légende l'a faussement auréolé que du machiavélisme politique qui l'aurait incité à ne se servir du christianisme que comme d'un instrument de domination et d'exaltation personnelle, font apparaître en lui une personnalité morale et religieuse équilibrée, et malgré des faiblesses réelles mais passagères, digne de respect et d'admiration.

Ch. MARTIN, S. J.

Les merveilles du Padre Pio

NOTE À PROPOS D'OUVRAGES RÉCENTS

La Nouvelle Revue Théologique de sept. - oct. 1952 publiait la condamnation par décret des 23 - 30 juillet 1952 de huit ouvrages concernant Padre Pio et non pourvus de l'imprimatur.

Depuis sont parus en langue française trois nouveaux ouvrages, l'un en 1953 : Ch. Mortimer Carty, *Padre Pio, le stigmatisé,* Paris, La Colombe et les deux autres en 1955 : M. Winowska, *Le vrai visage du Padre Pio, O.F.M., prêtre et apôtre,* Paris, Fayard et R. Hamel, P.S.S., *Auprès du Père Pio. Ce que j'ai vu et entendu à S. Giovanni,* Paris, La Colombe.

Les deux premiers de ces ouvrages relatent un nombre considérable de faits extraordinaires : guérisons, bilocation, voyance, effluves parfumées. Notre intention n'est pas de jeter une note discordante dans ce concert de louanges; nous ne voulons pas nous ranger parmi les détracteurs du Padre Pio, qui est certainement à l'origine d'un important mouvement de conversion.

Les auteurs affirment avoir « fait preuve d'esprit critique et d'objectivité [1] ». Ils se défendent d'avoir versé « dans une littérature à sensations, naïve et superficielle [2] ».

Nous ne voulons pas davantage dénigrer le travail d'enquête patient et laborieux, mené par les biograhes. Nous ne nous sommes livré à aucune enquête ou contre-enquête et admettons donc que tous ces témoignages ont été, de fait, recueillis de la bouche des intéressés et fidèlement transmis. Nous voulons simplement noter quelques réflexions qui nous sont venues spontanément à l'esprit au cours d'un bref séjour à San Giovanni Rotondo et essayer d'analyser le malaise que ressentent beaucoup d'hommes sensés en lisant ces biographies.

« C'est trop beau pour être vrai » pense l'homme de la rue. « Un florilège de miracles et de faits merveilleux, nous dit H. Holstein [3], qu'on aimerait voir conter avec un peu plus d'esprit critique. Cette étude ne parvient pas tout à fait, je l'avoue, à dissiper la gêne que j'éprouve... devant une ferveur populaire qui multiplie à plaisir guérisons, apparitions à distance, suaves odeurs et divination de l'avenir. Ne conviendrait-il pas de laisser le P. Pio achever dans le silence sa vie pénitente? »

Constatons d'abord qu'il s'est formé autour du Padre Pio comme une « légende dorée », une floraison de fiorettis et que, dans cette atmosphère, un « témoignage sérieux devient impossible à trouver », comme semble l'insinuer très sagement le P. Hamel [4] qui, lui, ne fait mention que de trois guérisons et ne souffle mot de tous les autres prodiges.

Goût du merveilleux.

Il est indispensable en effet de tenir compte du goût, profondément ancré dans le cœur de tout homme, pour le merveilleux. Il se crée, à la moindre alerte, comme une psychose du miracle qui suffit à le créer de toutes pièces. Le désir

1. *M.C.*, p. 9; *H.*, p. 82. Nous citerons ces trois ouvrages par les sigles *M.C.*, *W.* et *H.*, correspondant aux initiales de leurs auteurs.
2. *W.*, p. 86.
3. Compte rendu publié dans les *Etudes,* juillet-août 1955.
4. *H.*, p. 57.

de ne pas être tenu en dehors du cercle de prodiges pousse inconsciemment les gens à grossir les faits.

Nous fûmes témoin d'un incident qui illustre bien cette tendance. Avant la messe du Padre Pio, de pieuses filles vaporisèrent l'autel avec ce que je suppose être un insecticide. Au cours de l'office, le manque d'air se faisant sentir, quelqu'un ouvrit un vasistas, établissant un courant d'air qui déporta l'odeur du produit en question vers la foule. Après la messe, une personne se précipita vers nous, radieuse : « J'ai senti, s'écria-t-elle, le parfum du Padre Pio ! », ces fameuses effluves, auxquelles le Père Mortimer consacre tout un chapitre [5]. Nous eûmes bien de la peine à calmer son exaltation.

Au fur et à mesure qu'on s'approche de San Giovanni on sent monter cette fièvre du merveilleux.

Fiorettis ou procès-verbaux?

Il faut aussi tenir compte des altérations successives que peut subir un récit, non seulement quand il est colporté de bouche en bouche, mais aussi lorsque le même témoin est invité à narrer le même fait à plusieurs reprises. Nous connaissons tous de ces gens auxquels arrivent toujours des histoires extraordinaires. En fait ce sont des incidents bien quelconques mais enjolivés par l'art du conteur. Qui de nous n'a cédé à ce désir de se rendre intéressant en grossissant l'un ou l'autre détail d'un récit?

Mensonge? Non pas. Don de poésie et de l'imagination créatrice. Le récit d'une légère amélioration de santé devient ainsi, en passant de bouche en bouche, un miracle patenté, ainsi que nous l'avons pu constater nous-même.

Ce phénomène est vrai sous toutes les latitudes, mais est particulièrement caractéristique en Italie. Les Italiens sont un peuple d'artistes. Même les plus simples parmi eux ne peuvent s'empêcher d'embellir la réalité.

Cela, je l'ai compris un jour où j'étais monté sur le fauteuil du cireur de chaussures. Devant lui, une panoplie de pinceaux trempant dans de savantes mixtures. Par petites touches successives de ses multiples pinceaux et chiffons, il métamorphosa littéralement une paire de chausures poussiéreuses et craquelées. Je les imagine très bien transformant de même un incident terne et gris en un épisode féerique.

Tous les pays ont leurs légendes, nées dans la nuit des temps. Seule l'Italie a des « fiorettis », légendes écrites par un contemporain même de saint François. Au XIII[e] siècle, où la science historique n'avait pas encore fixé de règles précises aux biographes, cela n'avait pas beaucoup d'importance. Frère Léon avait atteint son but : communiquer quelque chose de « l'esprit » du poverello. Au XX[e] siècle, il en est autrement.

En tant que « fiorettis », ces anecdotes sur le Padre Pio sont charmantes et poétiques et cocasses par-dessus le marché : Padre Pio se rendant invisible pour échapper à des visiteurs importuns [6]; Padre Pio, dont l'image ne peut impressionner la pellicule des appareils de photos, braqués sur lui, jusqu'au jour où les supérieurs lui intiment l'ordre de cesser ce petit jeu [7]; une pauvre femme guérie après avoir mangé un morceau de chocolat béni par Padre Pio [8]; Padre Pio présent par bilocation à la canonisation de sa Sainte préférée, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus [9]; Padre Pio biloquant et recevant dans ses bras un aviateur accidenté dont le parachute ne s'était pas ouvert, le déposant ensuite

5. *M.*, p. 61.
6. *M.C.*, p. 77.
7. *W.*, p. 42.
8. *M.C.*, p. 136.
9. *W.*, p. 93.

indemne à terre [10] ! Padre Pio, en sueur, épuisé, « décollant » par-dessus la tête des fidèles, à travers l'église et la sacristie, pour aller prendre un peu d'air frais sur la place de l'église [11]...

Insinuations.

Art du conteur encore que cette façon de suggérer, sans les dire, des détails non conformes à la réalité et d'amplifier celle-ci, si pas dans les mots, du moins dans l'esprit du lecteur. Un exemple : le Général Cadorna, qu'une apparition du Padre Pio aurait retenu au bord du suicide, se rend peu après à San Giovanni : « Padre Pio lui sourit et lève le doigt d'un geste mi-taquin, mi-menaçant, *comme s'il voulait dire* : Vous l'avez échappé belle [12] ». Cette histoire nous est revenue par voie orale ; un détail était changé : le Padre Pio *avait dit* ces paroles et donc confirmé la réalité de sa bilocation. Ainsi se forme la légende par petites touches successives.

Nous avons connu, dans un autre livre parlant du Vatican, cet art de l'insinuation — mais placé cette fois au service, non de l'édification, mais de la médisance et de la calomnie. Nous déclarons ce procédé malhonnête et nous avons raison. Mais il nous faut être logique et refuser de l'employer même quand il contribue à apporter de l'eau à notre moulin.

On ne prête qu'aux riches, dit le proverbe. Une coïncidence (P. Pio prophétisant le sexe d'un enfant à naître), une parole un peu vague et, de suite, on veut y voir un nouveau prodige du P. Pio, un nouvel exemple de son don de double vue.

Il serait aisé, rien qu'en tenant compte de ces quelques remarques de récuser pas mal de faits allégués.

« Toute la vérité ». André Gillois, dans son émission radiophonique, nous prouve combien les témoignages les plus sérieux sont sujets à caution [13].

Toutefois il n'y a pas de fumée sans feu : on ne peut nier devant le nombre impressionnant de témoignages, que Dieu se plaît à bouleverser les lois naturelles par l'entremise de son serviteur. Actuellement un des admirateurs du Père s'est constitué son historiographe, sans mandat aucun et sans peut-être la formation critique voulue. Il faudra qu'après la mort du Père une commission d'enquête reprenne tout le travail à zéro. Il faudra qu'elle soit suffisamment sévère et sceptique pour décourager les exagérations. Il faudra aussi qu'elle ait autorité pour exiger des déclarations sous la foi du serment.

Les supérieurs du Père et éventuellement son confesseur, auront à apporter dans ce travail un témoignage de toute première valeur.

Point de vue de la pastorale : avantages.

Posons-nous maintenant la question : est-il profitable aux âmes de faire de

---

10. *M.C.*, p. 113.
11. *M.C.*, p. 80.
12. *W.*, p. 92.
13. La comparaison du récit de l'impression des stigmates, tel qu'il est donné par le Rev. Mortimer et par M^me^ Winowska, est instructive à cet égard. Dans l'un, le P. Pio pousse un cri, est trouvé gisant sur les dalles du chœur et rapporté, inanimé, dans sa cellule. Dans l'autre, il se trouve au chœur avec un confrère. On sonne. Tous deux sortent. Le P. Arcangelo remarque que les mains du P. Pio saignent. — « Vous êtes blessé? demande-t-il. — « Cela ne vous regarde pas », lui répond le P. Pio et il alla se présenter au P. Gardien.

Signalons par la même occasion chez le P. Mortimer des inexactitudes pourtant faciles à corriger : à la p. 20 San Giovanni est à 12 km de Foggia, à la p. 22, il en est à 40 km ; à la p. 19 la fête des stigmates de saint François se célèbre le 20 sept., à la p. 23, c'est le 17 septembre.

la publicité autour de ces faits, même réduits à leur juste proportion, rapportés avec une scrupuleuse objectivité?

Ayant eu l'occasion de donner plusieurs conférences sur le P. Pio à des auditoires divers, nous avons pu constater quelle réclame magnifique, quelle amorce de choix les pêcheurs d'hommes ont là, combien il est facile d'attirer et d'intéresser des auditeurs même indifférents avec ces histoires. Les sciences métapsychiques sont décidément à la mode.

N'est-ce d'ailleurs pas le rôle traditionnellement attribué au miracle, que d'attirer l'attention des hommes et de devenir un facteur de crédibilité [14]?

Mais leur rôle n'est pas automatiquement et uniformément bienfaisant. Ne parlons pas des gens qui leur opposent, pour des raisons philosophiques, un scepticisme irréductible.

Pour les indifférents ou les tièdes, les phénomènes extraordinaires peuvent les « alerter » mais ils ne peuvent remplacer l'effort de réflexion personnelle de l'intéressé, ni le travail d'instruction religieuse.

Quel changement dans le monde, si le million de pèlerins qui serait déjà passé à San Giovanni (et les autres millions qui sont allés à Lourdes) en étaient revenus chrétiens convaincus, décidés à vivre et à pratiquer la morale évangélique!

Dangers.

L'intérêt pour ces faits extraordinaires peut donc, manié par des directeurs de pèlerinage clairvoyants et pédagogues, être le point de départ d'une formation chrétienne plus approfondie. Mais l'engoûment qui en résulte, laissé en friche, mal exploité, peut être néfaste à la formation chrétienne du public. Il contribue à répandre l'opinion que la religion n'est utile que pour guérir les cas désespérés, qu'elle n'a rien à faire avec la vie de tous les jours, avec l'ordinaire de l'existence.

Or c'est juste le contraire. La religion est avant tout le moyen de donner une âme à ce que l'existence a de plus banal et de plus ordinaire. « Loin de s'identifier à l'exceptionnel, écrit très justement Emmanuel Mounier, le surnaturel, dans un univers sacré jusqu'à la fibre, est la banalité du monde [15]. »

Le public moderne, formé par certain cinéma pseudo-religieux, identifie trop facilement surnaturel et sensationnel, confond « sens du sacré » et « suspense ». Il est devenu souvent incapable de chercher et de trouver le surnaturel dans le quotidien. Des fiorettis modernes risquent de renforcer cette déviation dangereuse.

Ce danger justifie la sévérité de l'abbé Nédoncelle qui, dans une critique du livre du Dr Giscard « *Mystique ou Hystérie* », émettait une opinion que nous jugeons opportune.

« Le premier devoir des conseillers spirituels, écrivait-il, conformément à la saine tradition pastorale, est de ne pas accorder trop de place au merveilleux et d'exhorter les personnes attirées par lui (à fortiori si elles ne sont pas pures spectatrices, et à fortissimo si elles sont malades) à détourner le plus possible leur attention de ces manifestations périphériques pour aller à l'essentiel qui est le message intrinsèque de la Révélation et le devoir de se sanctifier par la pratique des vertus chrétiennes.

» La meilleure attitude en face des phénomènes préternaturels (ou même, si j'ose dire, préternaturels) est de ne pas s'en occuper. Qu'ils soient une anti-

14. « Dieu peut se servir de ces phénomènes pour alerter nos milieux actuels matérialisé, en leur dévoilant, par leur caractère extraordinaire, l'existence d'un monde supérieur à celui des sens et de la raison raisonnante » (Tiberghien, cité par le P. Hamel).

15. *Georges Bernanos*. Ed. « Les cahiers du Rhône », p. 100.

cipation de la matière glorieuse, une taquinerie du démon ou une expression de quelque tare physiologique, la règle à suivre est la même ; ce sont, chacun dans leur ordre, des épiphénomènes et l'important n'est pas en eux. La plupart du temps, s'y complaire est dangereux, les combattre est vain, tandis que faire diversion et chercher le royaume de Dieu avant tout sera le salut [16] ».

Ces considérations visent en premier lieu le bénéficiaire de phénomènes mystiques mais valent aussi, *mutatis mutandis*, pour les témoins.

Véritable leçon du Padre Pio.

« Aller à l'essentiel : se sanctifier par la pratique des vertus chrétiennes ». Est-ce bien là ce qui pousse les foules vers Padre Pio? Je crains que beaucoup de pèlerins ne voient en lui qu'un nouveau « sorcier du ciel ». Ils sont mus par le sentiment religieux sous sa forme la plus primitive, j'allais dire : la plus dégradée. Ils tombent inconsciemment dans l'hérésie de Mary Baker et de la *Christian Science* qui réduit le christianisme à n'être plus qu'une source de guérisons miraculeuses.

Tous ces miracles sont, bien sûr, une manifestation de la bonté de Dieu pour soulager les souffrances, quelquefois intolérables, des hommes. Mais, tout comme dans l'Evangile, ils ont principalement pour but providentiel d'attirer l'attention sur un message spirituel, qui, lui, est essentiel.

Le message propre du P. Pio nous semble être de nous faire comprendre la *gravité du péché et la nécessité de l'expiation*. C'est ce qu'il répète sans cesse à ses fidèles, ce dont il est l'illustration bouleversante, mais c'est aussi la leçon qui répugne le plus à notre nature.

Pas un, sans doute, parmi les pèlerins de San Giovanni, qui n'envie le privilège mystique accordé par Dieu au P. Pio : cette participation visible aux souffrances du Christ.

Et pourtant, combien parmi eux viennent uniquement pour demander précisément d'être délivrés du fardeau de la souffrance, très banale peut-être et sans aucun panache, par laquelle Dieu leur demande de participer à la rédemption?

« Croyez-vous que le Seigneur ait voulu me décorer? » dira le P. Pio à quelqu'un qui regardait sans doute ses stigmates avec envie, une envie qui probablement portait plus sur la célébrité qu'ils lui ont valu que sur la réalité des souffrances sont ils sont les symptômes.

Ce qu'il essaie d'obtenir pour ses malades c'est, plutôt que leur guérison, de leur faire comprendre le prix de la souffrance, que notre époque matérialiste considère comme une valeur purement négative. Lui-même refusa l'anesthésie lors de ses deux opérations. On peut voir, tous les matins, à la messe du P. Pio, Petruccio, l'aveugle. Il y a 38 ans. A quatorze ans sa vue commença à se brouiller. P. Pio l'aime beaucoup. Doucement il l'a sondé : — « Tu sais, mon petit gars, qu'il y en a tant à travers le monde qui pèchent avec leurs yeux? » — « Eh bien, Père, que Dieu prenne mes yeux : je les lui offre pour les pécheurs ». Et le Père Pio n'a pas demandé sa guérison.

Une de ses filles spirituelles se meurt d'un cancer. Le P. Pio souffre de la voir en proie à d'intolérables douleurs mais elle s'oppose à ce que le Père demande au Ciel sa guérison.

« Arrangez-vous avec les épreuves qu'il Lui plaît de vous envoyer comme si elles devaient être les compagnes de votre vie », écrit-il [17].

---

16. *Psychiatrie et vie chrétienne*. 2e année, n° 1. Abbé Gébus. Brumath, Haut-Rhin.

17. *M.C.*, p. 151.

Le gros lot de la guérison.

Mais ce ne sont pas ces sages avis, ces exhortations à porter sa croix qui attirent les foules. Cela tous les prêtres le répètent à satiété. Ce qu'elles cherchent, c'est le gros lot de la guérison miraculeuse.

Les loteries sont immorales, a-t-on dit. Ce sont des escroqueries à l'espérance. Par les interviews des gagnants de la tranche précédente, on fait croire à chacun que le prochain millionnaire ce sera peut-être lui.

Pour beaucoup de gens sans formation religieuse profonde, San Giovanni, c'est la loterie de la guérison. Les livres du P. Mortimer et de M^me^ Winowska parlent, bien sûr, du message spirituel du P. Pio, mais ce que les lecteurs retiennent ce sont les faits extraordinaires. Cette idée d'un soulagement miraculeux du fardeau de la vie une fois entrée dans la tête, l'imagination travaille, on suppute ce que serait l'existence sans la croix qui l'assombrissait jusqu'ici. On néglige l'effort d'ascèse, de soumission à la volonté de Dieu, qui est le moyen ordinaire offert par la religion pour nous aider dans les épreuves. On s'accroche à cette idée avec le désespoir du naufragé. Et cela ne peut être qu'une source de déséquilibre psychique. A ce moment-là, plus moyen de faire entendre raison aux pèlerins : le prêtre qui essaierait de les détourner de leur idée fixe sera considéré comme un sceptique, un incrédule. Ils prennent leur entêtement pour de la foi, « la foi qui transporte les montagnes », alors que ce n'est qu'un amour-propre exacerbé. Et c'est la déception inévitable d'autant plus profonde que l'espoir les avait exaltés.

Car la plupart du temps, le P. Pio se contente de promettre de prier pour le quémandeur ou, si c'est un pénitent, de lui donner les conseils et les avis que donnerait tout confesseur doué d'expérience et de bon sens, avec quelquefois une certaine brusquerie qui semble être un des traits de son caractère. Les gens reviennent déçus, avec l'impression d'avoir été mystifiés, avec l'impression que les livres ne correspondent pas à la réalité.

Ce processus psychologique n'est pas imaginaire. Je le crois même très fréquent, bien que peu veuillent en convenir.

Je sais : on parle quelquefois de ce miracle moral de Lourdes; les malades en reviennent tous apaisés, délivrés de leurs révoltes intérieures, de leur désespoir.

Mais à Lourdes, les malades savent à quoi s'en tenir quant à la fréquence des miracles. Les livres sur le P. Pio, qui ramassent en 160 pages des faits peut-être authentiques mais qui en réalité s'étalent sur une période de trente ans, donnent l'impression que la vie du P. Pio est tissée de prodiges.

A Lourdes aussi la prédication, dans le train, à la grotte, donne l'occasion aux directeurs du pèlerinage d'exhorter les malades à la résignation. A San Giovanni, je n'ai pas entendu d'autre prédication que celle — improvisée — d'un frère capucin avant la messe du P. Pio pour exhorter les fidèles à ne pas se battre pour les premières places.

La messe du Père Pio.

Et ceci nous amène à parler de la messe du P. Pio.

« Sacerdos, alter Christus », « Le prêtre s'identifie au Christ ».

Cela est vrai de tout prêtre, mais on le réalise mieux, quand on sait que l'officiant porte sur son corps les stigmates de la crucifixion : chaque geste, chaque parole de la liturgie prend alors une signification bien précise, lourde de toutes les souffrances endurées, lourde aussi du poids de tous les péchés dont il a reçu, au confessionnal, l'interminable confidence. Cela M^me^ Winowska nous l'a fait bien comprendre. Mais n'y ajoute-t-elle pas un élément mélodramatique regrettable en insistant sur le martyre, l'agonie du P. Pio durant sa messe? Ne

cherche-t-elle pas à frapper l'imagination plutôt qu'à décrire la réalité, quand elle nous parle de ses mains ruisselantes de sang [18], de son visage convulsé de sanglots [19]. Le P. Mortimer nous parle des « contractions de son corps, de ses efforts pour se relever, comme si le poids de la croix l'écrasait [20] ».

Même le P. Hamel, si pondéré et si judicieux dans le reste de son livre, succombe ici au démon de la littérature :

« Cette anxiété atteint son paroxysme avec la Consécration, où le Padre semble vivre la mise en croix... La vision est bouleversante comme une véritable agonie. Vous avez vraiment devant les yeux un moribond qui se débat contre la mort [21]. »

A nouveau, un spectateur objectif sortira de là avec l'impression que c'est considérablement surfait; je ne suis pas le seul à avoir été déçu, parce que préparé par la lecture à un spectacle que je n'ai pas eu et qu'on a eu tort de me faire espérer.

Qu'on m'entende bien. Cette cérémonie est émouvante. Elle est belle, mais d'une beauté tout intérieure qui naît de la réflexion et de la méditation et non de je ne sais quel étalage cruel de souffrances.

On ne peut s'empêcher de penser que les auteurs ont « projeté » sur le Padre Pio une vision subjective des choses, à partir de cette idée très juste : « La messe est le mémorial de la passion ».

Peut-être aussi avons-nous mal vu? Nous nous sommes en effet refusé à jouer des coudes pour être au premier rang des spectateurs. Il nous aurait fallu des jumelles pour pouvoir observer plus attentivement (l'idée nous en est — hélas! — venue).

Mais il existe de nombreuses photos du Père disant sa messe. On peut faire confiance à l'objectif. Que nous montrent-elles? Un Padre Pio, pieux et recueilli, au visage serein, illuminé par la foi [22]. Et c'est précisément pour cela qu'elles sont belles.

Quand les actualités cinématographiques nous offrent le spectacle de la douleur et de la souffrance d'autrui, nous éprouvons un sentiment de répulsion et d'indignation. Nous estimons à juste titre, que les photographes ont dépassé les bornes de la plus élémentaire discrétion en surprenant ces larmes et ces visages convulsés. Si à certains jours le Père Pio souffre davantage — ce qu'on peut admettre par analogie avec le cas de Thérèse Neumann —, il faudrait tout faire pour que cela passe inaperçu et surtout ne pas éveiller chez le public une curiosité malsaine qui n'a rien à voir avec la piété.

N'y a-t-il pas de quoi être choqué quand, à l'ouverture des portes, on assiste à la ruée de la foule pour occuper les premières places et être témoin d'une crise de larmes, pour voir « les filets de sang qui ruissellent le long de ses doigts [23] ». Il secoue la tête ou la main pour chasser une mouche importune : toute la foule suit chacun de ses gestes, espérant l'incident.

Un cinéaste a voulu cinématographier la messe du Père. Ayant obtenu par ruse la permission du Père Gardien, il braqua sur l'autel de puissants projecteurs et mit ses appareils en batterie. Quand arriva le Père Pio, il refusa de dire la messe dans ces conditions.

Nous sentons tous ce qu'il y avait d'inconvenant dans cette tentative. Mais

---

18. *W.*, p. 115. Cfr aussi *M.C.*, p. 27. « Les blessures des mains saignent *légèrement*... La laine absorbe ce suintement... ».
19. *W.*, p. 22.
20. *M.C.*, p. 97.
21. *H.*, p. 80.
22. Ces photos viennent d'être éditées en films-fixes par *Stopfilm-Service*, 31, rue J.-B. Labarre, Uccle-Bruxelles.
23. *W.*, p. 23.

ce cinéaste n'était-il pas logique? Si cette messe est un « spectacle » bouleversant, pourquoi ne pas la fixer sur pellicule?

Extase ou méthode d'oraison?

Cette messe dure 75 minutes.

« Et que dire de ses extases prolongées et de ce ravissement qui l'emporte loin de ce monde chaotique [24]? »

Qu'en dire? Ce que très prudemment et très sagement en dit le P. Hamel : « Il semble que le P. Pio obéit ici à une méthode, qu'il s'est imposé ces arrêts, qu'il n'est donc pas nécessaire d'interpréter comme extase, au moins pour l'ordinaire [25] ».

Amulettes et gris-gris.

Il faudrait encore parler du mercantilisme et de la superstition qui se sont emparés de ces faits. On vend à San Giovanni toute une bimbeloterie qui est censée remplacer l'éléphant porte-bonheur ou la « corne qui chasse le mauvais œil » : breloques diverses contenant des microphotographies du P. Pio, portraits à fixer aux vélos et motos, etc.

On pourrait évidemment faire bénéficier ces porte-bonheur de la présomption favorable qui permet de tolérer la vente des médailles de saint Christophe. Même l'incroyant qui achète cette médaille est poussé par un obscur sentiment du sacré qui lui fait reconnaître implicitement, malgré peut-être des dénégations expresses, l'existence d'un ordre de choses où la Providence a son mot à dire. C'est un acte de foi en une réalité invisible qu'il faut se rendre favorable.

Ici, à nouveau, il faudrait pouvoir, par une prédication appropriée, amener les fidèles à ne considérer dans leur médaille qu'une « prière en action », par laquelle ils demandent à Dieu sa protection, ce qui évidemment ne les immunisera pas de façon magique contre les accidents. Ceux-ci sont, théologiquement parlant, aussi providentiels que la chance qui nous les fait éviter.

On vend aussi de petits étuis avec une photo du P. Pio portant ces mots : « Ovunque proteggimi, protégez-moi partout! »

Mais la pensée de ceux qui achètent ces amulettes est trop souvent de prêter à ce carton une puissance magique, qui écartera de leur chemin tout malheur. Ce ne peut être évidemment l'idée du P. Pio, pour qui les épreuves sont précisément le meilleur moyen d'arriver à l'amitié parfaite de Dieu.

A. Van Cutsem, S. J.

---

24. *M.C.*, p. 97.
25. *H.*, p. 73.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

L'UTILISATION MORALE ET HUMAINE DU CADAVRE DE L'HOMME

Discours de S.S. Pie XII à des médecins spécialistes des yeux, sur certaines interventions actuelles, en date du 13 mai 1956. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 459-467. — Sous-titres de la *N.R.Th.*).

C'est à la demande d'associations italiennes pour l'aide aux aveugles et aux malades des yeux que le Saint-Père désire traiter d'un problème qu'il précise en ces termes :

« Nous Nous limitons aux aspects religieux et moraux de la transplantation de la cornée, non entre des hommes vivants (de celle-ci Nous ne parlerons pas aujourd'hui), mais du corps mort sur le vivant. Nous serons toutefois obligé de déborder ce cadre étroit pour parler de quelques opinions que Nous avons rencontrées à cette occasion ».

Questions générales concernant la greffe humaine. — Distinguant dans la documentation qui lui a été soumise au sujet de la transplantation de la cornée, l'autogreffe (transfert de tissus sur l'individu lui-même), l'homogreffe (entre deux individus de la même espèce) et l'hétérogreffe (entre un animal et un organisme humain), le Saint-Père s'arrête à cette dernière, où tout n'est pas à permettre indifféremment : « Il faut distinguer d'après les cas. La transplantation de greffes sexuelles animales sur l'homme est à rejeter comme immorale; par contre la transplantation de la cornée d'un organisme non humain à un organisme humain ne soulève aucune difficulté morale, si elle est biologiquement possible et indiquée. Si l'on voulait fonder sur la diversité des espèces l'interdiction morale absolue de la transplantation, il faudrait en bonne logique déclarer immorale la thérapie cellulaire qui se pratique actuellement avec une fréquence croissante; on emprunte souvent des cellules vivantes à un organisme non-humain pour les transplanter dans un organisme humain, où elles exercent leur action ».

D'autre part, d'un corps mort à un homme vivant, il ne faut pas parler de transfert d'homme à homme, mais d'une simple implantation d'un tissu mort dans un tissu vivant.

Un argument inadéquat et dangereux pour justifier le transfert du vivant au vivant. — « Pour démontrer que l'extirpation des organes nécessaires à la transplantation faite d'un vivant à l'autre est conforme à la nature et licite, on la met sur le même pied que celle d'un organe physique déterminé faite dans l'intérêt d'un organisme physique total. Les membres de l'individu seraient considérés ici comme parties et membres de l'organisme total que constitue l'« humanité », de la même manière — ou presque — qu'ils sont parties de l'organisme individuel de l'homme. On argumente alors en disant que, s'il est permis, en cas de nécessité, de sacrifier un membre particulier (main, pied, œil, oreille, rein, glande sexuelle) à l'organisme de l'« homme », il serait également permis de sacrifier tel membre particulier à l'organisme « humanité » (dans la personne d'un de ses membres malade et souffrant). Le but que vise cette argumentation,

remédier au mal d'autrui, ou du moins l'adoucir, est compréhensible et louable, mais la méthode proposée et la preuve dont on l'appuie sont erronées. On néglige ici la différence essentielle entre un organisme physique et un organisme moral, ainsi que la différence qualitative essentielle entre les relations des parties avec le tout dans ces deux types d'organismes. L'organisme physique de l'« homme » est un tout quant à l'être; les membres sont des parties unies et reliées entre elles quant à l'être physique même; ils sont tellement absorbés par le tout qu'ils ne possèdent aucune indépendance, ils n'existent que pour l'organisme total et n'ont d'autre fin que la sienne. Il en va tout autrement pour l'organisme moral qu'est l'humanité. Celui-ci ne constitue un tout que quant à l'agir et à la finalité. Les individus, en tant que membres de cet organisme, ne sont que des parties fonctionnelles; le « tout » ne peut donc poser à leur égard que des exigences concernant l'ordre de l'action. Quant à leur être physique, les individus ne sont en aucune façon dépendants les uns des autres ni de l'humanité; l'évidence immédiate et le bon sens démontrent la fausseté de l'assertion contraire. Pour cette raison l'organisme total, qu'est l'humanité, n'a aucun droit de poser aux individus des exigences dans le domaine de l'être physique, en vertu du droit de nature qu'a le « tout » de disposer des parties. L'extirpation d'un organe particulier serait un cas d'intervention directe, non seulement sur la sphère d'action de l'individu, mais aussi et principalement sur celle de son être, de la part d'un « tout » purement fonctionnel : « humanité », « société », « Etat », auquel l'individu humain est incorporé comme membre fonctionnel et quant à l'agir seulement. Dans un tout autre contexte, Nous avons déjà souligné auparavant le sens et l'importance de cette considération et rappelé la distinction nécessaire, dont il faut soigneusement tenir compte, entre l'organisme physique et l'organisme moral. C'était dans Notre Encyclique du 29 juin 1943 sur le Corps mystique du Christ... Il fallait expliquer alors comment le simple croyant était partie du Corps mystique du Christ, qu'est l'Eglise, et la différence entre cette relation et celle qui existe dans un organisme physique ».

Suivent les lignes de *Mystici Corporis,* où est exposée cette doctrine. Tandis que les parties d'un tout physique sont entièrement ordonnées au bien de l'ensemble, le tout moral est toujours dirigé vers le bien de toutes et de chacune des parties, puisque celles-ci sont des personnes.

L'implantation de la cornée d'un mort sur un vivant. — C'est une œuvre de grande charité que de travailler à secourir les aveugles et ceux que la cécité menace. Elle répond à un appel profond dont les cris de l'aveugle de Jéricho dans l'Evangile donnent une idée : « Seigneur, que je voie! ». Le Saint-Père encourage vivement cet effort et tout ce qui doit le rendre efficace, spécialement le prélèvement de l'organe sur les cadavres, pourvu que cela se fasse dans le respect de la morale et des sentiments humains. C'est ce qu'il va expliquer.

Le pronostic favorable est-il fréquent? — « Nous trouvons aussi dans votre documentation des renseignements sur les indications de la transplantation de la cornée en général, et sur ses possibilités de réussite. La majorité des aveugles ou de ceux qui le deviennent ne sont pas susceptibles d'en profiter. Vous mettez en garde contre les espoirs utopiques, en ce qui concerne le pronostic des cas opérables. Vous écrivez : « Il est bon que le public sache que ne sont pas possibles les implantations d'autres tissus oculaires, et encore moins de l'œil interne de l'homme, mais seulement la substitution, et encore partielle, de la portion la plus antérieure de l'appareil dioptique de l'œil ». Quant au succès de l'intervention, vous Nous apprenez que des 4360 cas publiés entre 1948 et 1954, 45 à 65 % ont eu un résultat positif et que l'on rencontre un pourcentage semblable pour les cas non-publiés; vous ajoutez : « On a eu un avantage par rapport à la situation antérieure; dans 20 % des cas seulement, on aurait pu obtenir une vision plus ou moins voisine de la normale ». Vous signalez, pour conclure, que dans beaucoup de pays les lois et ordonnances de l'Etat ne permettent pas une utilisa-

tion plus large de la transplantation de la cornée et que, par conséquent, on ne peut pas aider un nombre plus grand d'aveugles ou de ceux qui perdent la vue. Voilà pour ce qui concerne le point de vue médical et technique de votre compétence ».

Point de vue moral et religieux. — « Du point de vue moral et religieux, il n'y a rien à objecter à l'enlèvement de la cornée d'un cadavre... », si l'on considère ces opérations en elles-mêmes. « Pour qui les reçoit, c'est-à-dire le *patient,* elles représentent une restauration et la correction d'un défaut de naissance ou accidentel. A l'égard du défunt dont on enlève la cornée, on ne l'atteint dans aucun des *biens* auquel il a droit, ni dans son *droit* à ses biens. Le cadavre n'est plus, au sens propre du mot, un sujet de droit; car il est privé de la personnalité, qui seule peut être sujet de droit. L'extirpation n'est pas non plus l'enlèvement d'un *bien*; les organes visuels en effet (leur présence, leur intégrité) n'ont plus dans le cadavre le caractère de *biens,* parce qu'ils ne lui servent plus et n'ont plus de relation à aucune fin. Cela ne signifie pas du tout qu'à l'égard du cadavre d'un homme il ne pourrait y avoir, ou il n'y ait pas en fait, des obligations morales, des prescriptions ou des prohibitions; cela ne signifie pas non plus que les tiers, qui ont le soin du corps, de son intégrité et du traitement dont il sera l'objet, ne puissent céder, ou ne cèdent en fait, des droits et des devoirs proprement dits. Bien au contraire. Les kératoplasties, qui ne soulèvent en elles-mêmes aucune objection morale, peuvent aussi *par ailleurs* ne pas être irréprochables et même être directement immorales ».

Le cadavre de l'homme n'est pas celui d'un animal. — « Il faut en premier lieu dénoncer un jugement moralement erroné, qui se forme dans l'esprit de l'homme, mais influence d'habitude son comportement externe et consiste à mettre le cadavre humain sur le même plan que celui de l'animal ou qu'une simple « chose ». Le cadavre animal est utilisable presque dans toutes ses parties; on peut en dire autant du cadavre humain considéré de façon purement matérielle, c'est-à-dire dans les éléments dont il se compose. Pour certains, cette manière de voir constitue le critère dernier de la pensée et le principe dernier de l'action. Une telle attitude comporte une erreur de jugement et une méconnaissance de la psychologie et du sens religieux et moral. Car le cadavre humain mérite qu'on le regarde tout autrement. Le corps était la demeure d'une âme spirituelle et immortelle, partie constitutive essentielle d'une personne humaine dont il patageait la dignité; quelque chose de cette dignité s'attache encore à lui. On peut dire aussi, puisqu'il est une composante de l'homme, qu'il a été formé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, laquelle va bien au delà des traces génériques de la ressemblance divine, qu'on retrouve également chez les animaux privés d'intelligence et jusque dans les créatures inanimées purement matérielles. Même au cadavre s'applique d'une certaine manière le mot de l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du Saint-Esprit, qui habite en vous? » (*1 Cor.,* VI, 19). Enfin le corps mort est destiné à la résurrection et à la vie éternelle. Tout cela ne vaut pas du corps animal et prouve qu'il ne suffit pas d'envisager les fins « thérapeutiques » pour juger et traiter convenablement le cadavre humain ».

Pourtant l'utilisation du cadavre humain peut être licite. — « D'autre part, il est vrai également que la science médicale et la formation des futurs médecins exigent une connaissance détaillée du corps humain et qu'on a besoin du cadavre comme objet d'étude. Les réflexions émises ci-dessus ne s'y opposent pas. On peut poursuivre cette fin légitime en acceptant pleinement ce que Nous venons de dire. De là vient aussi qu'un individu veuille disposer de son cadavre et le destiner à des fins utiles, moralement irréprochables et même élevées (entre autres pour secourir des hommes malades et souffrants). On peut prendre une telle décision au sujet de son propre corps avec la pleine conscience du respect qui lui revient et en tenant compte des paroles que l'Apôtre adressait aux Corin-

thiens. Cette décision, il ne faut pas la condamner, mais la justifier positivement. Pensez par exemple au geste de Don Carlo Gnocchi ».

Devoir de conscience ou cession rétribuée? — « A moins que les circonstances n'imposent une obligation, il faut respecter la liberté et la spontanéité des intéressés. D'habitude on ne présentera pas la chose comme un *devoir* ou un acte de charité obligatoire. Dans la propagande, il faut certainement observer une réserve intelligente pour éviter de sérieux conflits extérieurs et intérieurs. Faut-il en outre, comme il arrive souvent, refuser en principe tout dédommagement? La question reste posée. Il est hors de doute que de graves abus peuvent s'introduire, si l'on exige une rétribution; mais ce serait aller trop loin que de juger immorale toute acceptation ou toute exigence d'un dédommagement. Le cas est analogue à celui de la transfusion sanguine : c'est un mérite pour le donneur de refuser un dédommagement; ce n'est pas nécessairement un défaut de l'accepter ».

Quand l'utilisation du cadavre deviendrait-elle illicite? — « L'enlèvement de la cornée, même parfaitement licite en soi, peut aussi devenir illicite s'il viole les droits et les sentiments des tiers à qui incombe le soin du cadavre, les proches parents d'abord; mais ce pourraient être d'autres personnes en vertu de droits publics ou privés. Il ne serait pas humain, pour servir les intérêts de la médecine, ou des « buts thérapeutiques », d'ignorer des sentiments si profonds. En général, il ne devrait pas être permis aux médecins d'entreprendre des extirpations ou d'autres interventions sur un cadavre sans l'accord de ceux qui en sont chargés, et peut-être même en dépit des objections formulées antérieurement par l'intéressé. Il ne serait pas non plus équitable que les corps des patients pauvres dans les cliniques publiques et les hôpitaux soient destinés d'office aux services de médecine et de chirurgie, tandis que ceux des patients plus fortunés ne le seraient pas. L'argent et la situation sociale ne devraient pas intervenir, quand il s'agit de ménager des sentiments humains aussi délicats. D'autre part, il faut éduquer le public et lui expliquer avec intelligence et respect, que consentir expressément ou tacitement à des atteintes sérieuses à l'intégrité du cadavre dans l'intérêt de ceux qui souffrent, n'offense pas la piété due au défunt, lorsqu'on a pour cela des raisons valables. Ce consentement peut malgré tout comporter pour les proches parents une souffrance et un sacrifice, mais ce sacrifice s'auréole de charité miséricordieuse envers des frères souffrants ».

La compétence des pouvoirs publics. — « Les *pouvoirs publics* et les lois qui concernent les interventions sur les cadavres doivent en général respecter les mêmes considérations morales et humaines, puisqu'elles s'appuient sur la nature humaine elle-même, laquelle précède la société dans l'ordre de la causalité et de la dignité. En particulier, les pouvoirs publics ont le devoir de veiller à leur mise en pratique, et d'abord de prendre les mesures pour qu'un « cadavre » ne soit pas considéré et traité comme tel avant que la mort n'ait été dûment constatée. Par contre, les pouvoirs publics sont compétents pour veiller aux intérêts légitimes de la médecine et de la formation médicale; si l'on soupçonne que la mort est due à une cause criminelle, ou s'il y a danger pour la santé publique, il faut que le corps soit livré aux autorités. Tout cela peut et doit se faire sans manquer au respect dû au cadavre humain et aux droits des proches parents. Les pouvoirs publics peuvent enfin contribuer efficacement à faire entrer dans l'opinion la conviction de la nécessité et de la licéité morale de certaines dispositions au sujet des cadavres, et ainsi prévenir ou écarter l'occasion de conflits intérieurs et extérieurs dans l'individu, la famille et la société ».

Résumé repris du discours du 30 septembre 1954. — « En ce qui concerne l'enlèvement des parties du corps d'un défunt à des fins thérapeutiques, on ne peut pas permettre au médecin de traiter le cadavre comme il le veut. Il revient à l'autorité publique d'établir des règles convenables. Mais elle non plus ne peut procéder arbitrairement. Il y a des textes de loi, contre lesquels on peut élever

de sérieuses objections. Une norme, comme celle qui permet au médecin, dans un sanatorium, de prélever des parties du corps à des fins thérapeutiques, tout esprit de lucre étant exclu, n'est pas admissible déjà en raison de la possibilité de l'interpréter trop librement. Il faut aussi prendre en considération les droits et les devoirs de ceux à qui incombe la charge du corps du défunt. Finalement, il faut respecter les exigences de la morale naturelle, qui défend de considérer et de traiter le cadavre de l'homme simplement comme une chose ou comme celui d'un animal » (*Discorsi e Radiomessaggi,* vol. 16, p. 176).

Commentaire. — On remarquera le caractère très humain des considérations du Saint-Père sur l'utilisation du cadavre humain. Le discours se limite expressément à la transplantation du tissu enlevé au cadavre. Il ne parle pas de la licéité de la transplantation du tissu enlevé au vivant humain, par exemple de la cession par le vivant d'une de ses deux cornées en faveur d'un aveugle, sinon pour déclarer que l'argument, par lequel on a voulu justifier cette mutilation du vivant, ne peut se soutenir. Cet argument, des auteurs avaient cru pouvoir l'emprunter à la similitude entre le corps physique et le « corps » de l'humanité. En refusant cet argument, le Pape ne prend cependant pas position sur la question elle-même. Il nous semble évident qu'il la laisse ouverte, si cependant, pour certains cas et en certaines circonstances, une autre argumentation peut apparaître valable devant la conscience.

R. CARPENTIER, S. J.

« L'ÉGLISE SIGNE ÉLEVÉ AU-DESSUS DES PEUPLES »

Radiomessage de S.S. Pie XII, adressé, en date du 2 septembre 1956, au 77e Katholikentag allemand de Cologne. — (*A.A.S.,* XXXXVIII, 1956, p. 622-627. — Résumé et sous-titres de la *N.R.Th.*).

En un magnifique discours, dont les lignes très simples soulignent la richesse et la force, le Pape adresse d'abord ses salutations et ses remerciements à ses innombrables auditeurs (estimés à 7 ou 800.000 personnes). Cardinaux, Evêques, délégations des associations catholiques de tout genre. Il rappelle de grandes figures de l'Eglise d'Allemagne, liées à la ville où se tient le Congrès. Il dit spécialement sa joie pour l'achèvement de la cathédrale reconstruite. « *Signum levatum in nationes* (*Is.,* XI, 12) : sous cette devise, vous avez placé votre manifestation de cette année. Dans vos réunions de travail et vos assemblées, on aura tenu sur ce sujet de beaux et profonds discours. Quant à Nous, Nous voudrions attirer votre attention brièvement sur les points suivants » :

1° *Confiance dans l'Eglise.* — Au souvenir des tempêtes qui ont assailli l'Eglise, le Pape peut affirmer qu'elle a maintenu intacte sa doctrine révélée et augmenté encore la diffusion de la grâce, surtout celle de l'Eucharistie. Il se croit redevable de ce témoignage public, non seulement au Seigneur, mais aussi à ceux qui, sans le savoir peut-être, sont proches de l'Eglise. Il s'en croit redevable envers tous ceux, de plus en plus nombreux, « que l'angoisse devant les forces déchaînées de la nature, l'angoisse pour l'existence et pour l'avenir oppresse et pousse à chercher un refuge qui tienne ».

« Ce refuge, l'Eglise l'offre. Elle l'est elle-même. Celui qui se confie à elle, ne perdra rien de ce qu'il possédait de valeur réelle. Ce qui se trouve de bon et de vrai dans d'autres confessions, même non chrétiennes, on le trouvera chez elle avec sa plus profonde signification et son plein épanouissement. Elle offre ce refuge solide, sans violenter l'homme dans un système totalitaire, mais en respectant pleinement sa nature douée d'esprit et de liberté, la dignité et la vocation surnaturelle de sa personne. De même, à la liberté de la science et de la

recherche humaines, elle ne connaît qu'une limite : celle que Dieu même a tracée par sa révélation et son enseignement certain ».

2° *Confiance dans l'Eglise, spécialement pour la solution des problèmes sociaux.* — Le Pape rappelle ici les grandes choses réalisées par l'Eglise, au cours de l'histoire, aussi en Allemagne, pour l'établissement d'un ordre social meilleur. Sans doute, n'a-t-elle jamais prétendu pouvoir résoudre à elle seule ces problèmes. Mais elle apporte ses valeurs à elle, et spécialement sa doctrine sociale, appuyée au droit naturel et à la loi du Christ et dont rien d'essentiel n'est à supprimer. Il faut réformer les structures, mais aussi former les mentalités et les consciences. Que les consciences se règlent d'après l'ordre des valeurs absolues et qu'elles acquièrent la force morale pour agir selon cet ordre. L'Eglise a prouvé qu'elle peut donner cette formation, elle l'a prouvé en particulier par le renouveau eucharistique du XX[e] siècle.

3° *En ce temps de persécution.* — Depuis dix ans surtout, l'Eglise souffre l'une des plus terribles, et en tout cas l'une des plus dangereuses persécutions de son histoire. La persécution aussi est un « signe » de la mission de l'Eglise, annoncé par son Fondateur, participation aux plaies du Seigneur Jésus et elle est fière d'avoir à lutter contre un système qui a pour principe fondamental l'athéisme, la négation de Dieu.

Mais elle souffre profondément. Elle sent les terribles dangers qui menacent ses enfants, surtout, dit le Pape, à une époque où le persécuteur a tant de moyens en mains. Surtout elle veut mettre en garde « contre l'illusion d'une fausse coexistence, où l'on s'imaginerait qu'entre la foi catholique, la conception catholique du monde et un tel système, on puisse arriver à une entente, à un accord réel ». Le Pape rappelle les conditions d'une « coexistence dans la vérité » (Message de Noël 1954; *N.R.Th.*, 1955, p. 191-197). « Nous ajoutons ce qui suit : L'Eglise catholique ne force personne à lui appartenir. Elle demande pour elle la liberté de vivre dans le pays selon sa constitution et sa loi, de pouvoir assister ses fidèles et annoncer ouvertement le message de Jésus-Christ. Ce sont là à ses yeux des bases indispensables pour une coexistence loyale. En attendant, elle continue de lutter, non sur le terrain de la politique ou de l'économie, comme on le lui reproche toujours à nouveau avec la même fausseté, mais avec ses armes à elle : la persévérance de ses fidèles, la prière, la vérité et l'amour. Elle offre les souffrances de la persécution pour le salut du persécuteur lui-même et celui des pays et des peuples où elle est persécutée ».

Conclusion. — Le Pape exhorte tous ses auditeurs à faire leur la devise du Congrès : « L'Eglise signe élevé au-dessus des peuples », cela par la résistance généreuse au monde matérialiste, par l'effort pour donner une empreinte chrétienne à la vie industrialisée, par l'effort pour entretenir une conscience catholique et universelle, condition de paix mondiale.

R. CARPENTIER, S. J.

IRONS-NOUS VERS UNE « ÉCONOMIE CHRÉTIENNE »?

Discours de S.S. Pie XII, aux membres du Premier Congrès de l'Association internationale des Sciences économiques, en date du 9 septembre 1956. — (Texte de l'*Oss. Romano* des 10-11 sept.; sous-titres de la *N.R.Th.*).

Après quelques paroles de bienvenue et d'estime, le Pape souligne l'importance, pour « le bien de la chose publique », d'une Association, « fondée en 1949 sous l'impulsion de l'Unesco », qui « se propose de favoriser par la collaboration internationale, le développement de la science économique et rassemble actuellement vingt-cinq organisations nationales de quatre continents ».

« *Stabilité et progrès dans l'économie mondiale* : tel est le thème que vous avez choisi, et ce simple titre suffit déjà à évoquer les alternatives difficiles, et parfois redoutables, auxquelles doit souvent faire face l'économiste ».

Le Pape montre l'interdépendance étroite qui lie tous les problèmes économiques, à tel point qu'« il est impossible de toucher à l'une des fonctions du vaste organisme social sans ébranler toutes les autres ». La stabilité est difficile. « Et pourtant la loi de toute activité humaine, celle du progrès, impose des changements, des améliorations, qui ne vont pas sans déséquilibres passagers. Le grand souci des spécialistes sera donc d'amortir au maximum les conséquences nuisibles des mesures préconisées, de profiter des conjonctures favorables, tout en évitant la pénalisation des périodes de crise. Sur le plan international, des discordances graves se révèlent actuellement entre les pays pauvres qui accèdent de plus en plus à la conscience de leurs immenses besoins, et les nations largement pourvues du nécessaire et du superflu. Dans ces régions sous-développées, le progrès est désiré, recherché, parfois avec violence et non sans menace pour la paix internationale ».

La responsabilité des économistes est grande. — « Ainsi la tâche de l'économiste s'avère plus étendue, plus ardue que jamais et plus lourde de responsabilités. Sur une planète où les distances comptent de moins en moins, où les idées se répandent avec une fulgurante rapidité, le destin de l'humanité se joue toujours plus serré, les décisions de chaque homme d'Etat et celles des techniciens, qui le secondent, se répercutent dans la vie de milliers et de millions d'hommes et y déterminent tantôt d'heureuses améliorations, tantôt de dramatiques perturbations. Vraiment l'heure n'est plus aux théories aventurées, aux constructions artificielles, satisfaisantes peut-être pour l'esprit raisonnant dans l'abstrait, mais en profond désaccord avec la réalité, parce qu'une erreur en a vicié le principe de base. C'est pourquoi, vous ne sauriez peser suffisamment les conclusions et les jugements que vous formulerez, en vérifier assez le caractère scientifique, c'est-à-dire pleinement conforme aux lois de la pensée et de l'être humain et aux conditions objectives de la réalité économique. Sans entrer dans la discussion de points techniques, Nous voudrions, Messieurs, vous faire part de quelques brèves réflexions, que Nous suggère l'occasion présente ».

Les dangers de points de vue incomplets. L'économie n'est pas qu'un fait physique. — « La science de l'économie commença à s'édifier, comme les autres sciences de l'époque moderne, à partir de l'observation des faits. Mais si les physiocrates et les représentants de l'économie classique crurent faire une œuvre solide, en traitant les faits économiques comme s'ils eussent été des phénomènes physiques et chimiques, soumis au déterminisme des lois de la nature, la fausseté d'une telle conception se révéla dans la contradiction criante entre l'harmonie théorique de leurs conclusions et les misères sociales terribles, qu'elles laissaient subsister dans la réalité. La rigueur de leurs déductions ne pouvait résister aux faiblesses du point de départ : dans le fait économique, ils n'avaient considéré que l'élément matériel, quantitatit, et négligeaient l'essentiel, l'élément humain, les relations qui unissent l'individu à la société et lui imposent des normes, non point matérielles, mais morales dans la manière d'user des biens matériels. Détournés de leur fin communautaire, ceux-ci devenaient des moyens d'exploitation du plus faible par le plus fort, sous la loi de la seule concurrence impitoyable ».

L'économie ne serait-elle qu'« économie »? — « Pour remédier à ce défaut, le marxisme s'efforce de remettre en valeur l'aspect social de l'économie, et d'éviter que les particuliers n'accaparent à leur profit exclusif les moyens de production. Mais, par une erreur non moins funeste, il prétend ne voir dans l'homme qu'un agent économique et faire dépendre des rapports de production toute la structure de la société humaine. S'il n'est plus livré au jeu arbitraire des puissances d'argent, l'homme se trouve alors enfermé et écrasé dans le cadre social d'une société durcie par l'élimination des valeurs spirituelles, et aussi impitoyable dans ses réactions et ses exigences que le caprice des volontés particulières ».

Regarder le fait économique dans toute son ampleur humaine. — « De part et d'autre, on a omis de regarder le fait économique dans toute son ampleur : à la fois matériel et humain, quantitatif et moral, individuel et social. Au delà des besoins physiques de l'homme et des intérêts qu'ils commandent; au delà de son insertion dans des rapports sociaux de production, il fallait envisager l'activité vraiment libre, personnelle et communautaire, du sujet de l'économie. Celui-ci, quand il produit, achète, vend, consomme des biens, reste mû par une intention déterminée, qui peut être la simple satisfaction d'un appétit naturel, mais aussi l'expression d'une attitude toute subjective, commandée par le sentiment ou par la passion. C'est ainsi que des raisons d'amour-propre, de prestige, de vindicte, peuvent renverser complètement la direction d'une décision économique. Toutefois ces facteurs introduisent surtout dans l'économie des perturbations et des troubles, et échappent aux prises d'une véritable science; il faut donc monter plus haut encore et apprécier l'importance de la décision vraiment personnelle et libre, c'est-à-dire pleinement rationnelle et motivée, susceptible par conséquent d'entrer comme élément positif dans l'édification d'une science économique. D'éminents représentants de votre spécialité ont souligné avec force la signification vraie du rôle de l'entrepreneur, son action constructive et déterminante dans le progrès économique. Au-dessus des agents subalternes, qui exécutent simplement le travail prescrit, on trouve les chefs, les hommes d'initiative, qui impriment sur les événements la marque de leur individualité, découvrent des voies nouvelles, communiquent une impulsion décisive, transforment les méthodes et multiplient en d'étonnantes proportions le rendement des hommes et des machines. Et l'on aurait bien tort de croire qu'une telle activité coïncide toujours avec leur intérêt propre, ne répond qu'à des mobiles égoïstes. Qu'on la compare plutôt à l'invention scientifique, à l'œuvre artistique jaillie d'une inspiration désintéressée, et qui s'adresse beaucoup plus à l'ensemble de la communauté humaine, qu'elle enrichit d'un nouveau savoir et de moyens d'action plus puissants. Aussi, pour apprécier exactement les faits économiques, la théorie doit-elle envisager à la fois l'aspect matériel et humain, personnel et social, libre, mais cependant pleinement logique et constructif, parce que commandé par le sens véritable de l'existence humaine. »

Développer aussi la perspective de la solidarité. — « Sans doute, beaucoup d'hommes obéissent le plus souvent, dans leur conduite quotidienne, aux tendances naturelles et instinctives de leur être; mais Nous voulons croire que peu sont vraiment incapables, du moins aux moments critiques, de faire prédominer les sentiments altruistes et désintéressés sur les préoccupations d'intérêt matériel; des faits récents ont encore démontré à quel point, même chez les plus humbles et les plus démunis, la solidarité et le dévouement s'exprimaient en des gestes de générosité émouvante et héroïque. C'est aussi l'un des traits heureux de l'époque présente qu'elle accentue le sentiment d'interdépendance entre les membres du corps social, et les amène à reconnaître davantage que la personne humaine n'atteint ses véritables dimensions qu'à la condition de reconnaître ses responsabilités personnelles et sociales, et que bien des problèmes humains ou simplement économiques ne trouveront leur solution que moyennant un effort de compréhension et d'amour mutuel sincère. »

S'inspirer même des perspectives d'une « économie évangélique ». — « Qu'il Nous soit permis de prolonger encore cette perspective, en rappelant un mot de l'Evangile, qui traduit la vision chrétienne du problème de la production et de l'utilisation des biens matériels : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Matthieu, VI, 33). Même comme sujet de l'économie, l'homme ne peut jamais introduire une séparation complète entre les fins temporelles qu'il poursuit et la fin dernière de son existence. La parole du Christ a déclenché un véritable renversement des façons communes de concevoir les relations de l'être humain avec le monde matériel;

ne suggère-t-elle pas, en effet, un dépouillement aussi total que possible des sujétions économiques, pour mettre toute sa pensée, toutes ses forces au service d'un idéal divin? Elle apprend à maîtriser l'instinct qui pousse à jouir sans frein de la richesse; elle invite à préférer la pauvreté comme un moyen de libération personnelle et de service social. Même à l'époque moderne, avide de commodités et de plaisirs, il ne manque pas d'âmes assez nobles pour choisir la voie du détachement et pour préférer les valeurs spirituelles à tout ce qui passe avec le temps ».

« Si les travaux des techniciens n'abordent pas directement ce plan de réalités, ils peuvent toutefois trouver leur orientation dans une conception d'ensemble de leur science, qui fasse place à ce comportement et aux principes qu'il présuppose; ils y trouveront, Nous en sommes sûr, de très heureuses inspirations. »

Conclusion et espoirs. — « Nous espérons, Messieurs, que votre congrès se conclura sur une note confiante, malgré les écueils innombrables qui jalonnent la route d'un progrès dans la stabilité. Si tous ont le courage d'affronter loyalement les difficultés sans se dissimuler ni fausser aucun des aspects de la réalité, Nous ne doutons pas que vous puissiez bientôt vous féliciter du résultat de vos efforts et les poursuivre avec plus d'ardeur encore en resserrant entre vous les liens d'une étroite et féconde collaboration ».

R. CARPENTIER, S. J.

DROIT ET MORALE DANS LA PRATIQUE MÉDICALE

Radiomessage de S.S. Pie XII au VII[e] Congrès des médecins catholiques, réuni à Scheveningen (Hollande), en date du 11 septembre 1956. — (Texte et titres de l'*Oss. Romano* du 12 septembre. — Les sous-titres entre parenthèses sont de la N.R.Th.).

Le Saint-Père, dans son exorde, rappelle les grandes règles de la déontologie médicale chrétienne, dont il a entretenu autrefois le IV[e] Congrès des *Medici Catholici* (29 sept. 1949, *Discorsi e Radiomessagi,* vol. XI, pp. 221-225; *N.R.Th.*, 1949, pp. 1080-1083). Aujourd'hui, puisque ses auditeurs ont choisi comme thème « Le médecin et le droit », il veut les « entretenir d'abord du *point de départ* et de la *source* du droit médical ».

I. POINT DE DÉPART ET SOURCE DU DROIT MÉDICAL

(*Le droit de la personne à la vie est antérieur au droit de la société*). — Cette première partie de son discours, le Pape la présente comme une simple répétition et confirmation de la doctrine souvent affirmée par lui et ses prédécesseurs : « le droit à la vie, le droit à l'intégrité du corps et de la vie, le droit aux soins qui leur sont nécessaires, le droit à être protégé des dangers qui les menacent, l'individu le reçoit immédiatement du Créateur, non d'un autre homme ni de groupes d'hommes, non de l'Etat ou de groupes d'Etats, ni d'aucune autorité politique. Ce droit, l'individu le reçoit d'abord en lui-même et pour lui-même, puis en relation avec les autres hommes et avec la société, et cela non seulement dans l'ordre de l'action présente, mais aussi dans celui de la finalité ». On ne peut « considérer l'homme... comme inséré dans « la pensée organique de l'organisme physique »; un membre physique..., comme tel, n'existe en aucune façon pour lui-même... Le principe : « *Civitas propter cives, non cives propter civitatem* » est un héritage antique de la tradition catholique et fut repris dans l'enseignement des Papes Léon XIII, Pie X, Pie XI... L'individu n'est pas seulement antérieur à la société par son origine, mais il lui est aussi supérieur par sa destinée. La société, à la formation et au développement de laquelle les indi-

vidus sont ordonnés, n'est que le moyen universel voulu par la nature pour mettre les personnes en rapport avec d'autres personnes. Cette relation de la partie au tout est ici entièrement différente de celle qui existe dans l'organisme physique »...

Sans doute... « par sa collaboration avec les autres hommes, (l'homme) crée des valeurs et obtient des résultats que seul il ne serait pas capable d'obtenir et dont il ne peut même, comme personne individuelle, être le porteur. Ces nouvelles valeurs manifestent que la société possède une prééminence et une dignité propres; mais ceci n'entraîne pas une transformation de la relation, que Nous esquissions plus haut, car ces mêmes valeurs supérieures, comme la société elle-même, sont rapportées à leur tour par la nature à l'individu et aux personnes ».

Le Saint-Père reproche ici des excès de « spéculation »,... « même quand elle coïncide avec des déclarations des Papes ». Mettre à la base de la structure juridique une nature humaine, qui, pour être parfaite, devrait se subordonner à la société immédiate dont elle fait partie et, d'échelon en échelon, à l'Etat, c'est « contraire à ce que les derniers Papes ont déclaré à ce sujet »...

« Il ne faut pas non plus vouloir distinguer dans la pensée des Papes entre l'ordre de la réalisation actuelle et celui de la finalité... sur l'origine du droit à la vie... L'application du principe (de totalité) aux questions concrètes concernant l'origine et les limites du droit à la vie, dont Nous parlons maintenant, soulève des objections sérieuses... D'abord... le principe... ne vaut que pour le tout comme tel à l'égard de la partie comme telle : c'est la question de droit. Mais celle de fait se pose aussi : les deux termes, dont il s'agit, sont-ils entre eux dans le rapport de tout à partie, et lequel? Déjà dans l'allocution du 14 septembre 1952,... Nous avons mis en garde contre les applications erronées de ce principe » (*Discorsi e Radiomessaggi,* vol. XIV, p. 328-329; *N.R.Th.,* 1953, pp. 80-81) [1].

II. POSITION DU MÉDECIN VIS-À-VIS DU DROIT ET DE LA MORALE

(*Distinction du droit et de la morale*). — Comme tout homme en sa profession, le médecin se trouve devant le droit et la morale. En effet, « le mot droit n'exclut pas ici la morale, puisque vous entendez les étudier dans leurs relations réciproques. La morale et le droit ont un caractère propre qu'il faut sauvegarder; ils expriment l'ordre de la conscience et celui de la loi et les relations qu'ils entretiennent interdisent de les séparer, comme de les confondre entièrement ».

La morale médicale. — (*Elle procède de critères objectifs*). « La morale a pour but de déterminer l'attitude consciente, interne et externe, de l'homme envers les grandes obligations qui procèdent des conditions essentielles de la nature humaine : obligations envers Dieu et la religion, obligations envers soi-même et envers le prochain, qu'il s'agisse des individus, des groupes et collectivités, de la communauté au sens juridique, obligations dans le domaine presque illimité des choses matérielles. La morale impose à la conscience de chacun, qu'il soit médecin ou militaire, savant ou homme d'action, le devoir de régler ses actes selon les obligations précitées. Cela suppose qu'on les connaisse ou qu'on en prenne connaissance, si on ne les connaît pas. Il s'ensuit que, si la décision morale procède du sujet, elle ne dépend pas de son bon plaisir ou de son caprice, mais s'inspire de critères objectifs. C'est ce qu'exprime une question spontanée, le « pourquoi? » de l'homme consciencieux à l'égard de lui-même. Il veut connaître les normes objectives de ce qu'il se propose de faire ».

(1° *Les soins au malade*). — « Aussi suffit-il d'observer le médecin conscien-

---

1. Cfr aussi ci-dessus : Discours du 13 mai 1956; la même doctrine est exprimée à propos de l'utilisation de ses membres par le vivant en faveur d'un autre vivant, p. 963.

cieux dans son activité professionnelle quotidienne, pour voir comment la morale médicale guide l'action. Ce médecin procède à un diagnostic soigneux, pèse les données, interroge ses connaissances acquises, parcourt même des ouvrages ou des articles sur la question, consulte éventuellement d'autres médecins, puis décide, passe à l'exécution et surveille l'évolution ultérieure des faits ».

(2° *Normes plus générales*). — « Mais la morale médicale va plus outre. Il suffit de prendre en main le décalogue, comme la saine raison le comprend et comme l'Eglise l'explique, pour y trouver bon nombre de normes morales qui touchent à l'activité médicale. Dans notre allocution susmentionnée du 14 septembre 1952 sur les limites de la recherche et de l'activité médicales (en particulier dans l'utilisation des découvertes modernes), et dans les allocutions des 29 octobre et 27 novembre 1951 (*Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XIII, p. 333-353; 413-418; *N.R.Th.*, 1952, pp. 70-80; 81-82), Nous avons indiqué différents points où la morale doit opposer son veto à la médecine ».

(3° *De la part du patient, de sa famille, etc.*). — « Il faut aussi tenir compte des exigences qui sont imposées au médecin de la part du patient, de sa famille et d'autres groupes intéressés, exigences qui portent sur des conventions à conclure ou proviennent de celles qui l'ont déjà été ».

(4° *Résistance à des adaptations illicites*). — « Tantôt ce sont aussi des idées religieuses, morales, philosophiques ou sociales, sur lesquelles le médecin doit baser son action, ou du moins auxquelles il doit s'adapter, mais qui sont contraires à ses convictions chrétiennes. Parfois, on lui demandera, pour des motifs médicalement compréhensibles d'ailleurs, de procéder à l'euthanasie, ou à l'interruption directe de la grossesse, ou de prêter une assistance effective à des pratiques anticonceptionnelles, toujours dans le cas d'indications objectivement sérieuses. Le médecin se trouve ici devant l'obligation de respecter la morale médicale, exigence inconditionnée pour le médecin chrétien dans tous les cas où la norme morale est inconditionnée, vraiment claire et certaine. Observer ainsi la loi morale n'entraîne finalement aucun dommage pour l'intérêt de la science, ni pour celui du patient, ni de la communauté ou du *bonum commune.* »

(5° *La conscience objective et les cas particuliers*). — « Dans les cas particuliers, que le médecin ne tranche pas d'après ses goûts subjectifs ou d'après son caprice, et moins encore en consentant ou en s'adaptant à des requêtes ou à des souhaits immoraux, mais qu'il suive la conscience éclairée par des normes objectives et pense à Dieu à qui il devra rendre compte. Grâce à cette orientation objective de la conscience, le médecin chrétien évitera de tomber dans la forme condamnée de l'éthique de situation ».

Le droit médical. — (*Deux sens du droit médical*). — « Le droit médical comprend l'ensemble des normes qui, dans une communauté politique, concernent la personne et l'activité du médecin et dont l'observation peut être imposée par les moyens de coercition du droit public. Ces normes peuvent être formulées ou promulguées immédiatement par l'autorité publique, ou bien être seulement autorisées ou sanctionnées par elle. Le droit pourrait aussi s'entendre comme le « *iustum* », c'est-à-dire ce que chacun selon les règles de la justice peut exiger comme sien (qu'il ait ou non le moyen de faire prévaloir son droit par la force)... Le droit médical ne peut renoncer sans plus à aucune de ces deux conceptions du droit ou s'en désintéresser. »

(*Nécessité du droit médical public*). — « Toutefois c'est sur le droit médical au premier sens que Nous insisterons. L'existence d'un tel droit est une nécessité, car la personne et l'activité du médecin ont une telle influence sur la paix et la sécurité de la vie dans la communauté politique, que l'absence de ces normes, leur imprécision ou le défaut de caractère coercitif, ne sont pas compatibles avec le bien de l'ensemble. Les obligations purement morales sont trop vagues dans la réalité concrète de la vie, et prêtent à des interprétations trop diverses pour garantir par elles seules l'ordre dans la société. Il faut donc les complé-

ter et les préciser par le droit positif. La formation du médecin, ses connaissances théoriques et pratiques, les garanties et la vigilance requises en cette matière dans l'intérêt de la communauté, tout cela doit être fixé, mais ne l'est pas suffisamment par l'ordre moral qui, de plus, ne dispose pas du pouvoir de coercition. En raison des biens importants confiés au médecin par l'individu et par la communauté, la nécessité d'un droit médical apparaît indubitable. On en trouve confirmation dans le fait que tous les pays civilisés possèdent un droit semblable, même si sa formulation présente des différences plus ou moins notables suivant les cas. »

(*Contenu du droit médical*). — « Le contenu matériel du droit médical est déterminé d'abord par sa fin immanente. On se demandera d'abord ce qu'il faut exiger du médecin et lui concéder pour qu'il puisse atteindre le but de sa profession : « aider et guérir, ne pas faire de tort ni tuer ». Le même principe permet de fixer les exigences des individus et de la communauté à l'égard du médecin, pour autant qu'elles doivent être exprimées dans le droit médical... En général on doit éviter une surabondance de lois, considérée depuis l'antiquité comme symptôme de décadence d'un Etat... Aussi faut-il laisser un jeu convenable aux décisions du médecin et inviter les gens à veiller par eux-mêmes à un certain nombre de nécessités en matière médicale sans attendre que la loi pourvoie à tous les détails. »

(*Contenu incomplet et parfois immoral et antichrétien*). — « Elle ne le pourrait pas d'ailleurs sur un certain nombre de points, car elle se heurterait à l'opposition des médecins, de beaucoup de membres de l'assemblée législative ou des citoyens. Pareilles lois représentent souvent des solutions de compromis entre adversaires irréconciliables ou ont été imposées de force par la majorité. Comme elles contiennent parfois des paragraphes objectivement immoraux et antichrétiens, qu'un médecin catholique ne peut approuver ni exécuter sans entrer en conflit avec sa conscience, une question brûlante se pose alors; celle de l'attitude à prendre devant ce droit médical, selon lequel il est obligé d'exercer sa profession. »

Relations entre la morale médicale et le droit médical. — (*Subordination du droit à la morale*). — « Après avoir parlé séparément de la morale médicale et du droit médical, Nous en arrivons ainsi aù troisième point que Nous voulions toucher : celui de leurs relations : sont-ils tous les deux sur le même pied, ou y a-t-il entre eux une subordination? D'une certaine façon, on peut dire que chacun d'eux est maître sur son terrain et n'admet pas l'intrusion de l'autre. Mais ce n'est vrai qu'en partie, car le droit positif n'a valeur ni force exécutoire que dans la mesure où il est reconnu par Dieu, source dernière et suprême de tout droit. Dieu par ailleurs ne peut jamais appuyer de son autorité une loi, qui le contredit lui-même, c'est-à-dire contredit l'ordre moral qu'Il a lui-même instauré et rendu obligatoire. Il s'ensuit que le droit médical est subordonné à la morale médicale, qui exprime l'ordre moral voulu par Dieu. »

(*Cas particuliers*). — « Le droit médical ne peut donc jamais permettre que le médecin ou le patient pratiquent l'euthanasie directe, et le médecin ne peut jamais la pratiquer sur lui-même ni sur les autres. Cela vaut aussi pour la suppression directe du fœtus, et les actes médicaux qui contredisent la loi de Dieu clairement manifestée. En tout cela le droit médical n'a aucune autorité et le médecin n'est pas tenu de lui obéir. Il doit bien au contraire ne pas en tenir compte; toute assistance formelle lui est même interdite, tandis que l'assistance matérielle tombe sous les normes générales de la *cooperatio materialis.* »

(*Sauf opposition formelle, droit et morale sont distincts mais complémentaires*). — « Le droit médical, qui ne tient pas compte de la morale ou s'y oppose, renferme une contradiction interne, et il est inutile de s'y attarder. Dans les autres cas, il faut éviter toute opposition entre droit et morale et veiller à ce que, chacun conservant son caractère propre, ils se complètent et s'appuient mutuelle-

ment. Si on les assujettit trop l'un à l'autre, on s'expose à voir le sens moral céder au juridisme, au légalisme ou au minimalisme. Ce serait un sérieux inconvénient, car l'intention du médecin, comme celle du patient, est l'élément prépondérant et celui qui anime les autres. Il peut s'ensuivre aussi que l'obligation juridique provenant du domaine moral exerce une influence exagérée sur les consciences et conduise à un rigorisme insupportable, ou que la domination impitoyable du droit se substitue à la morale et la réduise à une observation consciencieuse, universelle, des prescriptions du droit. »

(*Dangers de trop les séparer : le subjectivisme moral d'une part*). — « Mais il est également dangereux de trop séparer le droit de la morale. Celle-ci risque alors de glisser dans une sorte d'individualisme, car une attention trop concentrée sur les éléments moraux fait perdre de vue les données objectives clairement circonscrites dans le droit ; on peut en arriver ainsi à une éthique de situation fausse et subjective. »

(*Ou, d'autre part, le positivisme juridique*). — « Quand le droit s'écarte trop de la morale, il tend au positivisme juridique exagéré, et même extrême, qui, en plusieurs cas, constitue un péril pour le jugement et l'action du médecin. Nous pensons à plus d'un code médical juridique, dans lequel, moyennant des indications déterminées et certaines garanties, on autorise ou même on impose l'interruption directe de la grossesse ; en matière de secret médical, ou quand le médecin est appelé comme expert au tribunal, on considère comme exclusivement valables et obligatoires les normes établies par l'autorité politique. C'est là diminuer exagérément la part de l'élément moral et offenser la dignité personnelle du médecin dans le domaine du droit médical. »

III. LA COLLABORATION SUR LE PLAN INTERNATIONAL

(*Encouragements généraux dans cette voie*). — Le Pape loue cette orientation indispensable, fondée sur l'unité de la nature humaine et sur le progrès des relations. « A mesure que les années passent, il devient de moins en moins possible aux nations de se renfermer sur elles-mêmes, bien que se manifeste parfois une tendance systématique et passionnée à revenir à l'isolement d'autrefois »...

(*Raison spéciale pour les médecins catholiques : force d'une morale universelle*). — ...« Certes, vous ne disposez pas, comme médecins catholiques, d'une connaissance médicale particulière, mais vous avez votre manière propre de considérer les problèmes de votre profession. Il n'est pas sans importance, dans une occasion comme celle qui vous rassemble, d'apprendre à connaître et d'entendre parler des collègues de renommée scientifique internationale et qui, dans leur activité de savants et de praticiens, ne se sentent nullement entravés par leurs convictions et leur vie chrétiennes. De telles expériences personnelles sont précieuses, surtout si elles se basent sur des contacts avec des médecins de pays différents. Quand un médecin catholique exerce sa profession dans un milieu qui ne l'est pas, et parmi des collègues qui ne partagent pas sa foi, la participation à un congrès de ce genre exerce une influence libératrice, le délivre du complexe d'infériorité, élargit son regard et renforce son courage. Voilà pourquoi Nous souhaitons que vous puissiez organiser souvent de semblables congrès. »

(*Le programme du Congrès, réalisable synthétiquement*). — Malgré leur nécessité, les questions juridiques ne sont pas le domaine propre des médecins. Pourtant le Saint-Père approuve entièrement le programme du Congrès. « Mais, dit-il, vous devez vous garder d'un double danger : celui de vous charger à l'excès soit de travaux préparatoires, soit d'objectifs à poursuivre. En consultant votre programme, Nous avons admiré votre courage et votre ardeur au travail, mais Nous Nous sommes demandé : « Est-ce pratiquement réalisable ? »

La mentalité des hommes d'aujourd'hui les porte à rechercher l'ampleur, l'unité, la simplicité : à partir d'un point de départ unique, on veut déduire tout le reste et arriver par là à un but fixé par la nature des choses et clairement aperçu. Il devient ainsi plus facile d'ordonner et de dominer des problèmes particuliers, qui restent encore à résoudre. Puissiez-vous réussir à introduire ampleur, unité et simplicité dans le traitement des questions juridiques, dont vous êtes forcés de vous occuper aujourd'hui en tant que médecins; vous accomplirez alors quelque chose de grand et d'utile. »

Conclusion. — « Il ne Nous reste plus qu'à souhaiter à vos travaux un heureux déroulement et un plein succès. Certes vous n'obtiendrez pas vos objectifs en quelques jours; mais vous vous rapprocherez certainement du but et vous obtiendrez sans aucun doute le secours de la Vérité, de la Science et de la Sagesse de Dieu. Comme gage des faveurs d'en haut, Nous vous accordons de tout cœur pour vous-mêmes et pour tous ceux qui bénéficient de votre science et de votre dévouement Notre Bénédiction Apostolique ».

R. Carpentier, S. J.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1955. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 375-436).

Le catalogue annuel, publié aux *Acta Apostolicae Sedis,* des causes traitées au Tribunal de la S. Rote Romaine pendant l'année précédente mentionne 243 sentences rendues en 1955, soit 8 de moins qu'en 1954. L'augmentation notable qui s'était manifestée il y a deux ans s'est donc sensiblement maintenue.

Quatre jugements ne sont pas relatifs à des causes de nullité de mariage. En une cause matrimoniale, il a été décidé qu'il n'y avait pas de raison de l'examiner de nouveau.

Une sentence (n° XCIV) a été rendue en une affaire assez complexe, où ont été parties des héritiers et une femme qui prétendait avoir été l'épouse légitime du défunt.

La première question discutée a été celle de la véracité de l'acte écrit relatant la célébration du mariage. La Rote a déclaré que ce document était en réalité un faux et donc inapte à prouver l'union matrimoniale.

Une seconde question à trancher a été celle-ci : Nonobstant la fausseté de l'acte écrit, faut-il reconnaître le statut d'épouse de la femme et la légitimation, par mariage subséquent, de l'enfant mentionné dans l'acte?

La Rote n'a pas recherché si la célébration du mariage avait eu lieu en fait. Elle a déclaré que, même s'il en avait été ainsi, le mariage aurait été nul, pour un motif qui n'est pas révélé aux *Acta* et que, par suite, la femme ne pouvait être reconnue comme l'ancien conjoint du défunt.

Quant à l'enfant, elle le dit engendré, au moins plus probablement, par un autre que le défunt. En conséquence, même si la cérémonie nuptiale a eu lieu, il n'a pu être légitimé à ce moment. Cet argument est le seul invoqué par la Rote pour déclarer le défaut de légitimation. Notons que celui-ci n'avait pas nécessairement son fondement dans la nullité du mariage éventuel, car celui-ci a pu être putatif s'il y a eu ignorance de la nullité par au moins un des contractants (c. 1015, § 4), ce qui aurait pu entraîner la légitimation si la condition énoncée au c. 1116 s'était vérifiée; les *Acta* ne fournissent pas d'éléments qui obligeraient à exclure cette hypothèse.

Il est remarquable, pour autant que les données publiées aux *Acta* permettent d'en juger, que la Rote, pour exclure la possibilité de la légitimation, se soit contentée de reconnaître une plus grande probabilité de la non-paternité du mari,

	Nombre d'affaires	*Constat*	*Non constat*
a) *Vices du consentement :*			
1. « Vis vel metus »	57	27	30
« Vis vel metus » jointe à d'autres chefs	19	8	11
Total	76	35	41
2. Exclusion d'éléments essentiels :			
du « bonum prolis »	52	19	33
du « bonum sacramenti »	14	7	7
du « bonum fidei »	1		1
du « bonum sacramenti et prolis »	12	9	3
du « bonum fidei et prolis »	1		1
du « bonum fidei et sacramenti »	3		3
Total	83	35	48
3. Autres vices du consentement :			
Défaut de consentement	2	2	
Simulation du consentement	9	4	5
Simulation du consentement jointe à d'autres chefs	13	5	8
Simulation totale	2		2
Condition apposée	14	4	10
Condition contre le « bonum prolis »	2		2
Folie du mari	1	1	
Folie de la femme	5	5	
Total	48	21	27
Total des vices du consentement	207	91	116
b) *Empêchements :*			
Impuissance du mari	18	3	15
Impuissance de la femme	6	2	4
Consanguinité	1		1
Disparité de culte	1	1	
Total	26	6	20
c) *Défaut de forme :*			
Défaut de forme	3	1	2
Clandestinité	1		1
Total	4	1	3
Total général	237	98	139

sans aller jusqu'à en vouloir une preuve certaine. Elle a ainsi affirmé implicitement, semble-t-il, que, pour nier une légitimation, il n'est pas nécessaire au tribunal d'avoir les arguments évidents requis par le c. 1115, § 1 pour détruire la présomption énoncée dans ce même texte, selon laquelle il faut attribuer au mari les enfants nés de son épouse.

On avait aussi plaidé la nullité de la décision rendue en première instance et celle de certains actes judiciaires, fondée sur le défaut de défenseur du lien. La Rote a refusé de reconnaître ces nullités.

Des 237 autres sentences rendues en 1955, 98 (soit 41,3 %; 44,7 % en 1954) ont conclu à la nullité du mariage, 139 à la validité.

Le tableau ci-dessous montre la répartition des sentences, en tenant compte du premier chef de nullité invoqué dans chaque cas et selon qu'elles ont conclu ou non à la nullité du mariage.

La « vis vel metus » a été alléguée en 32 % du nombre total des cas (33 % en 1954), l'exclusion de fins ou de propriétés essentielles du mariage dans 35 % (34 % en 1954) et en particulier l'exclusion du « bonum prolis » dans 22 % (19 % en 1954); nous pouvons aussi relever 20 cas d'exclusions invoquées à la suite d'un premier chef de nullité.

Au point de vue des résultats obtenus, notons que la « vis vel metus » et l'exclusion de fins ou de propriétés essentielles ont été reconnues chacune par 36 % des sentences affirmatives (l'exclusion du « bonum prolis » par 19 %).

Une décision a été rendue après le décès du mari, reconnaissant la nullité de son mariage, due à son état mental.

Dans 104 causes (soit dans 43,9 %; 47,5 % en 1954), la gratuité de la procédure a été accordée. La nullité a été déclarée dans 56 des 133 affaires payantes (soit dans 42 % d'entre elles; 45 % en 1954) et dans 42 des affaires gratuites (40 %; 44 % en 1954). La procédure a été gratuite dans 46 % des cas de « vis vel metus ».

26 fois a été ajoutée une demande de dispense *super rato et non consummato* (38 fois en 1954), dont 21 fois subsidiairement au chef d'impuissance. 3 de ces demandes sont devenues inutiles par suite d'une déclaration de nullité; 14 ont été repoussées; 9 ont été portées devant le Saint-Père.

52 sentences ont été rendues sur appel d'une décision de la Rote elle-même, 32 fois pour la confirmer, 20 fois pour la réformer, dont 13 fois pour déclarer la nullité du mariage.

Le catalogue des causes terminées autrement que par une sentence définitive en mentionne 128.

A. DE BONHOME, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE

Etudes et essais

Problemi scelti di teologia contemporanea. Coll. Analecta Gregoriana, LXVIII. Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., VIII-468 p.

Un tel volume est trop riche et trop varié pour qu'on puisse songer à en analyser le contenu et à en discuter les exposés dans un compte rendu. Précisément, son intérêt réside dans la masse des informations qu'il apporte sur l'état et les tendances de la théologie contemporaine. Nous nous bornerons à énoncer les cinq grands sujets choisis comme les plus représentatifs de la théologie actuelle par les organisateurs du Congrès international du 4e centenaire de l'Université Grégorienne, session théologique (car il y avait quatre autres sessions : Droit canonique, philosophie, histoire ecclésiastique, missiologie). Le rapport inaugural avait une tendance très générale : Nature de la Révélation et méthode de la théologie (R. P. Michel Browne, O.P.). Le second portait sur l'état actuel de l'ecclésiologie (R. P. Tim. Zapelena, S. J.) ; le troisième, sur les divers sens de l'Ecriture Sainte (R. P. Athan. Miller, O.S.B.) ; le quatrième, sur la théologie mariale depuis le Concile de Trente jusqu'à nos jours (R. P. Car. Balić, O.F. M.). Enfin le cinquième groupait les problèmes actuels de la conscience chrétienne, des points de vue métaphysique, psychologique et théologique (R. P. Hurth, S. J.). De nombreuses communications, dont la plupart sont publiées ici, viennent développer et préciser sur divers points ce large tour d'horizon.

R. Carpentier, S. J.

H. DE LUBAC. — *Sur les chemins de Dieu.* Paris, Aubier, 1956, 19 × 12 cm., 354 p. Prix : 750 frs.

L'auteur de ce beau livre porte témoignage pour Dieu. Il est mû par la conviction fervente de la Présence, au cœur même de l'abîme qu'est l'homme, de Celui dont la richesse abyssale comble sans les rassasier ceux qui Le cherchent. Il veut mettre son lecteur, croyant ou non, intellectuel de préférence, sur les chemins qui conduisent vers Lui ; il veut l'aider à Le découvrir dans l'affirmation spontanée qui constitue le fond et la force vive de l'esprit humain. Il multiplie et varie les points de vue et les aspects : *De l'origine de l'idée de Dieu* (ch. I), *De l'affirmation de Dieu* (ch. II), *De la preuve de Dieu* (ch. III), *De la connaissance de Dieu* (ch. IV), *De l'ineffabilité de Dieu* (ch. V), *De la recherche de Dieu* (ch. VI), *De l'actualité de Dieu* (ch. VII). Mais c'est toujours la même vérité de l'Absolu inconcevable et ineffable qu'il vise à nous communiquer, toujours la même réponse à l'initiative divine qu'il cherche à provoquer. Ecrivant en apôtre, plus qu'en professionnel, il suggère plus qu'il ne démontre, il suscite la réflexion et le don de soi plus qu'il n'en disserte.

Tels étaient déjà le but et le programme de l'opuscule plus bref qu'il faisait paraître en 1945 et 1948 aux éditions du Témoignage Chrétien sous ce titre : *De la connaissance de Dieu,* où un usage trop abondant de l'aphorisme, du raccourci, de la suggestion pouvait laisser dans l'esprit de certains lecteurs des imprécisions ou des ambiguïtés. Afin d'éviter toute interprétation faussant sa pensée, l'auteur a remanié l'ouvrage, ajoutant maintes précisions, insérant des chapitres nouveaux (notamment le chapitre liminaire intitulé : *Abyssus abyssum invocat* et les chapitres sur l'ineffabilité et l'actualité de Dieu), fournissant près de cent pages de notes très denses. Aussi la présente refonte révèle-t-elle la soli-

dité de la doctrine aussi bien que l'étendue de l'information. Nous sommes en pleine expérience chrétienne, en pleine *philosophia perennis,* patristique, scolastique et moderne. Il apparaît clairement que, loin d'estimer l'homme incapable d'une démonstration rationnelle de Dieu, l'auteur juge au contraire une telle démonstration nécessaire; mais il souligne en même temps que ce pouvoir rationnel jaillit d'une énergie spontanée d'affirmation; celle-ci n'a rien d'une idée ontologique ou innée; elle est néanmoins ce que saint Thomas appelle un *habitus primi principii*; c'est une « habitude de Dieu ». Quand cette énergie passe à l'acte, elle s'objective en concepts et en preuves, mais sans s'y épuiser.

Hâtons-nous de dire qu'à notre avis le nombre accru des précisions et des pages n'a rien ôté, tant s'en faut, à la vivacité d'allure et à la force de suggestion de l'écrit et, soit dit en passant, l'impression et l'édition particulièrement soignées donnent encore plus de relief à ces qualités. Ajoutons que la masse serrée de notes, reportée en fin de volume, manifeste la haute compétence professionnelle et l'extraordinaire érudition de l'auteur. Il nous est agréable de relever à ce propos le bel hommage qu'il rend dans ses notes au P. Maréchal. Il ne cite d'ailleurs ni en partisan exclusif ni en éclectique. Sur les « questions libres », il a sans doute ses vues personnelles mais, répondant à l'attente des esprits les plus divers, il n'entend pas se laisser perdre aucune des nuances complémentaires que déploie sur le mystère de Dieu le trésor vivant de la pensée chrétienne et simplement humaine; il en tire — *sicut bonus pater familias* — un magnifique florilège de textes anciens et nouveaux; nous y trouvons par surcroît un recueil des plus belles prières à Dieu.

Un très beau livre, érudit et pieux, bienfaisant comme la Présence de Dieu qui l'anime, à méditer. Avec lui on chemine en Jésus-Christ « sur les chemins de Dieu ».

J. Defever, S. J.

J. DE GUIBERT, S. J. — *Leçons de théologie spirituelle.* Tome I. Nouv. édit. Coll. Bibliothèque de la revue d'ascétique et de mystique, 2e série, fasc. II. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1955, 25 × 17 cm., VIII-412 p. Prix : 1.400 frs.

Le R. P. de Guibert définit la théologie spirituelle « comme la science qui, s'appuyant sur les enseignements de la révélation, étudie en quoi consiste la perfection de la vie chrétienne et comment l'homme, ici-bas, peut y tendre et y parvenir ». Comme toutes les autres sciences, celle-ci existe pour elle-même. Elle ne vise pas un but immédiat d'édification. Elle instruit, elle éclaire, elle guide, elle fournit aux directeurs et à leurs dirigés les données et les principes qui régleront leur action. Elle a donc un rôle considérable, et il arrive bien souvent qu'elle soit indispensable. Il faut toujours se reporter à l'avis de sainte Thérèse, qui se demandait si on devait préférer les directeurs saints ou savants. Elle répondait que, pourvu que le savant eût une vraie vie intérieure, il était à préférer à un saint qui serait dépourvu de science, la sainteté à elle seule ne suffisant pas à prévenir des erreurs regrettables.

Les sept leçons de la première partie la définissent, en indiquent la méthode et les sources, en retracent l'histoire. Les dix leçons de la deuxième partie portent sur la perfection chrétienne et ses rapports avec la charité et les autres vertus. Dans la troisième partie, les quatorze leçons s'attachent aux facteurs de la perfection : le donné naturel, l'action de la grâce, les obstacles, la coopération humaine, etc.

L'ensemble est d'une belle tenue. On dirait volontiers qu'il témoigne partout d'un bon sens supérieur, que l'on reconnaît au souci de ne sacrifier aucune valeur spirituelle. M. Bremond a mis en circulation un certain nombre d'idées fort contestables et il lui est arrivé plus souvent qu'on ne voudrait, de consulter ses sympathies et ses antipathies pour prononcer des jugements qu'il croyait définitifs. Avec une grande sérénité, le R. P. rappelle, par exemple à propos d'une acceptation éventuelle de la damnation, les principes dont les vrais maîtres ne peuvent pas s'écarter. C'est encore en vertu du même bon sens supérieur qu'il accepte comme un fait voulu par Dieu la diversité des écoles spirituelles et qu'il en montre le caractère bienfaisant.

Ces leçons de Théologie spirituelle sont l'adaptation en langue française d'un

enseignement qui a fourni la matière d'une *Theologia spiritualis et ascetica*, parue à Rome et rééditée en 1952 (4e édition). L'ouvrage a paru en 1943, un an après la mort de l'auteur. Deux éditions en ont été rapidement épuisées, et il ne cessait d'être demandé de tous côtés. Il a donc fallu procéder à une troisième édition. Ce succès ne surprendra aucun de ceux qui ont dû le consulter.

E. Dupuis, S. J.

J. Finkenzeller. — *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet O.P. (1616-1681)*. Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 11. Munich, K. Zink, 1956, 24 × 16 cm., xx-335 p. Prix : 24 marks.

Cet exposé de la doctrine du baptême et de la pénitence d'après le « Clypeus » de Gonet a l'intérêt de montrer le point de vue strictement thomiste dans la théologie posttridentine. L'auteur rappelle en effet que Gonet a fait porter son effort non pas sur la controverse avec les protestants, mais sur la défense des positions thomistes, principalement contre les scotistes et les nominalistes. Jamais on ne trouve chez lui de critique de l'opinion de saint Thomas. Dans l'œuvre de Gonet, l'auteur a choisi les deux sacrements de baptême et de pénitence, parce que ce sont les sacrements de la justification, d'importance particulière dans la période posttridentine et plus spécialement objets de discussion théologique. Son étude, fort consciencieuse, suit l'ordre même des questions adopté par Gonet.

J. Galot, S. J.

E. H. Palmer. — *Scheeben's Doctrine of divine Adoption*. Kampen, J. H. Kok, 1953, 24 × 16 cm., xii-202 p.

L'ouvrage contient un exposé fidèle et détaillé de la doctrine de Scheeben sur l'adoption. Protestant, l'auteur a fait un remarquable effort pour comprendre le point de vue de la théologie catholique en cette matière, et pour pénétrer le sens des vues particulières de Scheeben, ainsi que pour les rendre objectivement. Il montre comment le célèbre théologien allemand était surtout préoccupé d'établir, contre les positions de la Réforme, la réalité de notre filiation adoptive, puis comment, ayant assigné à l'adoption une double cause formelle, la grâce sanctifiante et l'inhabitation du Saint-Esprit, il fut amené à distinguer une adoption essentielle et une adoption plus plénière. Les notions sont analysées avec précision et la controverse avec Granderath soigneusement relatée. Dans sa critique, l'auteur oppose à Scheeben le point de vue habituel du protestantisme : il applique le critère de la Bible comme seule règle de foi, et dans la Bible prétend ne pas trouver l'adoption réelle dont parle Scheeben. Il veut s'en tenir à une adoption qui ne change pas intrinsèquement l'homme et signifie simplement que Dieu se conduit paternellement à son égard. Il revient ainsi à la notion d'une adoption extrinsèque si vivement combattue par Scheeben, notion qui paraît bien pauvre en face de celle que l'ouvrage avait si lucidement exposée.

J. Galot, S. J.

R. Guardini. — *Les sens et la connaissance de Dieu*. Deux essais sur la certitude chrétienne. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 133 p.

« Dans la rencontre du Dieu de la Révélation, l'homme s'éveille à la plénitude de ce qu'il est. Il découvre qu'il possède des organes créés pour accueillir en lui la création de Dieu et prend conscience que le présent et l'achèvement futur sont enveloppés dans l'unité de sa vie ». Les deux essais qui composent ce volume veulent servir ce propos. Le premier consiste en une réflexion philosophique sur le texte fameux de l'épître aux Romains (I, 19-21) qui traite de la connaissance de Dieu par l'œil de la raison. « Cet œil n'arrive pas à voir Dieu en lui-même mais il voit qu'il a créé cette chose, ce rapport des choses, le monde »... « C'est l'expérience de cette vision qui donne son fondement au travail de la raison, à la conclusion logique qui remonte de l'effet à la cause, à tout ce que mettent en œuvre les preuves de l'existence de Dieu ».

Le second essai est intitulé : *L'expérience liturgique et l'épiphanie.* L'auteur invoque d'abord l'Ancien Testament où la présence de Dieu se manifeste à tous les organes de l'homme : à l'œil par les formes lumineuses, à l'oreille par la parole, à la main par les services qu'elle exige, au sens de la réalité par l'intensité de la Présence. Ces manifestations divines trouvent leur accomplissement dans le Nouveau Testament. L'auteur montre alors comment la liturgie est aussi l'organe d'une telle manifestation et doit l'être. Le caractère sensible de la liturgie la met, en effet, dans un rapport particulier avec l'Epiphanie. Avec elle, il ne s'agit pas de doctrine abstraite ni de règles, tout y est formes qu'on voit, paroles qu'on entend, choses qu'on prend, actions que l'homme accomplit. Et les formes ont une vérité et une logique qui ne sont pas moins impérieuses que celles des mots. Tout vice dans l'accomplissement d'une forme se fait inexorablement sentir. La forme alors cesse d'être comprise. A. Thiry, S. J.

R. Guardini. — *La puissance. Essai sur le règne de l'homme.* Trad. Ancelet-Hustache. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 122 p.

Le point de départ de ce nouvel essai de l'illustre théologien est que la puissance de l'homme est partout en croissance irrésistible, mais que contrairement à l'homme des temps dits modernes, l'homme d'aujourd'hui n'estime plus que toute augmentation de la puissance technique équivaut absolument à une augmentation des valeurs de la vie. La puissance est pour nous remise en question, non seulement dans le sens d'une critique de la culture, mais fondamentalement. Aujourd'hui apparaît le sentiment que la croissance de notre puissance elle-même nous menace. « Le sens de notre époque sera d'ordonner la puissance de telle sorte que l'homme soit capable d'en faire usage et de subsister en tant qu'homme : devenir aussi fort en humanité que sa puissance est grande en tant que puissance ou bien lui être livré et succomber ». Après avoir éclairci la nature de la puissance et son concept théologique, après avoir rappelé les phases de son déploiement, G. relève les dangers qu'elle porte avec elle. Il essaie ensuite d'esquisser la nouvelle image du monde et de l'homme qui est en train de se former. Sans parti pris systématique, mais avec toute l'acuité de vision qu'on lui sait, l'auteur reconnaît les atteintes et les chances du monde qui vient et désigne les possibilités d'actions qu'il ouvre. On voit que cet ouvrage prend la suite de l'essai intitulé : *La fin des temps modernes.* La traduction de Jeanne Ancelet-Hustache est fort soignée. A. Thiry, S. J.

M. Huber. — *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie.* Vermittlung Spekulation Existenzverständnis. Winterthur, P. G. Keller, 1956, 24 × 17 cm., 303 p. Prix : 18 marks.

Il n'est pas facile de dresser un portrait du protestantisme libéral, vu la diversité des tendances qui s'y manifestent. L'auteur a pris un point de vue central, l'attitude à l'égard de la personne du Christ comme Rédempteur. Il nous expose en ce domaine la position de Schleiermacher, d'Alexandre Schweizer, de David Friedrich Strauss, puis de Biedermann, de Lipsius et de Lüdermann, enfin de trois auteurs plus récents, Neuenschwander, Tillich et Buri. Il a donc choisi parmi les théologiens allemands de bons représentants des courants principaux du libéralisme, du moins en théologie spéculative. Son ouvrage permettra plus facilement une appréciation sur les principes fondamentaux du protestantisme libéral, et montrera plus clairement les très graves difficultés auxquelles il s'est heurté, difficultés que l'auteur, malgré sa sympathie pour le mouvement inauguré par Schleiermacher, n'hésite pas à souligner. J. Galot, S. J.

A. Ambrosanio. — *L'eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann.* Naples, M. d'Auria, 1956, 25 × 18 cm., xx-152 p. Prix : 1.200 lires.

L'auteur expose la doctrine de Cullmann sur l'Eucharistie en la mettant en rapport avec celle d'exégètes et théologiens contemporains, protestants ou catholiques. Il montre comment Cullmann a repris en la modifiant la théorie de Lietzmann sur les deux types de rite eucharistique, et comment il a conçu le

rôle de S. Paul dans l'établissement du lien entre la Cène de l'Eglise primitive et la mort du Christ. Il analyse surtout la perspective cultuelle et sacramentaire selon laquelle Cullmann interprète l'évangile de S. Jean, avec les apports qu'en reçoit la doctrine eucharistique. Tout en reconnaissant l'intérêt de cette interprétation, et le rapprochement qu'elle constitue en de nombreux points vis-à-vis de la doctrine catholique de l'Eucharistie, il émet un jugement fort réservé sur la solidité des considérations exégétiques de Cullmann, et exclut par exemple que dans certains épisodes comme ceux de Cana ou du coup de lance on puisse vraiment prouver l'intention de S. Jean de faire allusion à des sacrements. Cette discussion détaillée des affirmations de Cullmann se présente comme une contribution appréciable à la mise au point de la doctrine scripturaire de l'Eucharistie.

J. Galot, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

H. Jonas. — *Gnosis und spätantiker Geist.* I. *Die mythologische Gnosis.* Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. II, 1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, 23 × 16 cm., XVI-376 et XVI-224 p. Prix : 28 et 18 marks broché ; 31 marks le tome I relié.

Cette étude sur le gnosticisme cherche à fixer le « principe existentiel » fondamental qui a présidé à l'éclosion et aux proliférations de ce mouvement d'idées exceptionnellement vaste et multiforme qu'on s'est accoutumé d'appeler la gnose. La méthode employée est celle de Bultmann (on ne s'étonnera donc pas des termes particulièrement élogieux par lesquels celui-ci introduit l'œuvre de son ancien élève) et s'appuie sur la philosophie et la terminologie existentielles de Heidegger. Aussi pour de nombreux lecteurs plus ou moins pressés, cet ouvrage restera à peine compréhensible et son caractère hybride mi-historique, mi-philosophique accentuera leur malaise. Deux volumes sont présentés. L'un est la réédition de celui paru en 1934 et épuisé. La réédition en a été faite sans changement. Le second volume aurait dû paraître quelques mois après le premier. Il était déjà même presque entièrement imprimé, mais les circonstances en empêchèrent la parution. Il est aussi publié tel quel, ou presque, ce qui d'emblée le vieillit considérablement, tout au moins du point de vue documentaire. L'auteur en est conscient tout autant que nous, mais nous aurions mauvaise grâce à ne pas accepter ses explications. Le mal n'est d'ailleurs que relatif, étant donné le but poursuivi et la méthode employée qui ne postulent ni l'un ni l'autre, du moins M. Jonas le juge ainsi, une connaissance approfondie du détail, mais simplement de l'essentiel des systèmes gnostiques. L'auteur avait divisé son étude en deux grandes parties : la première traitant de la gnose sous sa formulation mythologique, réservée au premier volume ; la seconde, du passage à la gnose philosophico-mystique, qui est l'objet du suivant. (De celui-ci seule une première section, grosse d'environ les deux tiers du tome est parue). Le premier volume ayant déjà été recensé (cfr *N.R.Th.*, 1936, p. 308-309), il suffit que nous en rappelions l'essentiel. Pour M. Jonas, la quintessence de la gnose telle qu'elle apparaît à travers la terminologie (le « logos »), les notions et les systèmes principaux de la gnose mythologique : mandéisme, type iranien (manichéisme), type syro-égyptien (le plus vaste et le plus varié, Simon le Magicien, Poimandres, systèmes valentiniens, etc.) peut être décrite comme suit : Le gnosticisme oppose au « cosmos » concret tel qu'il est conçu traditionnellement à l'époque, en particulier chez les grecs, un autre monde, extra-, supra- et même contra-cosmique, irréductible au premier, mais qui, se trouvant pour ainsi dire « engagé » dans le cosmos traditionnel, mène contre lui pour s'en dégager une lutte impitoyable de libération. — Mais la formulation mythologique de la gnose que fournissent les systèmes ci-dessus nommés, se mue peu à peu au contact de l'hellénisme pour faire place à une forme plus conceptuelle, philosophique et mystique, marquant de son empreinte et modelant à sa façon les antiques con-

cepts grecs et en particulier celui d'ἀρετή (cfr les diverses nuances de cette notion dans l'hermétisme, le gnosticisme chrétien, la communauté chrétienne, les mandéens et manichéens, chez Philon d'Alexandrie) dont la gnose va se servir pour amener le gnostique à réaliser dès ici-bas l' ἔσχατον, que la gnose mythologique avait tendance à rejeter dans l'au-delà, c'est-à-dire la libération parfaite et suprême hors du cosmos, et la plénitude de la réalisation du soi. Cela incite tout naturellement l'auteur à porter son attention sur les rapports de la tradition intellectuelle et mystique hellénistique avec la gnose, en particulier l'extase, forme parfaite de la soustraction du soi au cosmos et de l'union au divin supra-cosmique par la connaissance parfaite libératrice et unitive. Cette tradition est étudiée dans l'ordre chronologique : Philon d'Alexandrie, puis la lente maturation des deuxième et troisième siècles, où s'accomplit le passage de la gnose mythologique à la gnose philosophico-mystique, enfin quelques grandes formulations du troisième siècle : Origène (dans son *De principiis*), Plotin et Mani (ces deux derniers étant réservés pour la seconde partie de ce deuxième volume). Il nous est impossible de critiquer ou même de résumer chacune des positions de l'auteur en tous ces problèmes. Il y en a trop, et de trop variés, et chacun forme un tout en lui-même. Du moins nous permettrons-nous d'exprimer notre impression générale. Ouvrage exceptionnellement dur à lire et à comprendre aussi longtemps qu'on ne s'est pas familiarisé avec la méthode et le vocabulaire de l'auteur, mais composé dans des perspectives très neuves sur la signification fondamentale et l'évolution de la pensée et de la formulation gnostique. Ses conclusions sur l'essence de la gnose, son extension, son « influence » sur la spéculation philosophique et mystique hellénistique, bref, sur l'ensemble des problèmes, nous laissent incertain. La thèse peut être vraie, mais en tout cas elle n'apparaît pas démontrée. C'est qu'on ne se rend pas compte suffisamment de sa substructure strictement historique. Ainsi pour nous faire retrouver l'élément de base de la gnose, M. Jonas fait appel à quantité de systèmes religieux, mais de quel droit les déclare-t-il gnostiques? Le manichéisme est-il vraiment une religion gnostique? Il y a là, nous semble-t-il, un à priori doctrinal inconscient. Et par ailleurs comment reconnaître un système comme gnostique si ce n'est par sa possession de l'élément fondamental caractéristique de la gnose? Nous avons donc nettement l'impression de tourner en rond à l'intérieur d'un cercle vicieux. Ce que M. Jonas nous décrit comme élément fondamental de la gnose qu'est-ce donc, après tout, si ce n'est l'expression du dualisme oriental, principe bon et mauvais, se disputant le monde? Dès lors : N'y a-t-il pas assimilation indue entre deux valeurs de grandeurs nettement différentes : le dualisme oriental, plus vaste que la gnose, et la gnose, qui en constituerait peut-être un des secteurs, et donc, en ce cas, dont la nature spécifique devrait être déterminée? On ne peut résoudre ces problèmes, nous semble-t-il, qu'en procédant, *au préalable,* à une étude de phénoménologie historique extrêmement poussée et conduite selon toutes les règles de la critique historique des textes et documents. Car tout en ce problème est en *nuance* de *faits.* Or nous attendons toujours, nous semble-t-il, cette étude générale et indispensable de la phénoménologie historique de la gnose. Ce travail de déblai et de limitation accompli, une étude du genre de celle de M. Jonas pourrait être entreprise. Il est vrai qu'alors d'autres questions pourraient se présenter, en particulier celle de savoir si les méthodes de Bultmann et les principes de la philosophie existentielle de Heidegger sont vraiment les mieux adaptés pour résoudre un tel problème. Mais de ceci il sera toujours temps d'en parler...

Ch. Martin, S. J.

RUFINUS. — *A Commentary on the Apostles' Creed.* Coll. Ancient Christian Writers, vol. XX. Londres, Longmans, Green and Co., 1955, 22 × 14 cm., VIII-166 p. Prix : 25 sh.

Le commentaire de Rufin sur le *Symbole apostolique,* tel qu'il était formulé en son temps dans l'Eglise d'Aquilée, est un de ces exposés sur les principales vérités de notre foi simples, concis et bien présentés, auxquels leurs qualités solides mais sans prétention ont assuré dans leur milieu une assez large diffusion. L'ouvrage a été bien connu au cinquième siècle, cité et exploité, et peut

figurer honorablement dans la galerie, assez bien fournie, des expositions du même genre à côté de celles de Cyrille de Jérusalem, de Théodore de Mopsueste, de saint Ambroise et de saint Augustin. A cette raison générale de se faire lire encore aujourd'hui s'ajoutent quelques traits particuliers susceptibles d'intéresser les spécialistes. Pour l'historien qui s'occupe de la teneur et de l'origine du symbole des Apôtres l'opuscule de Rufin conserve le texte de ce symbole tel qu'il était proposé dans l'Eglise d'Aquilée à la fin du IV^e^ siècle; il rappelle aussi la curieuse tradition qui attribue aux Apôtres, rassemblés une dernière fois à Jérusalem, avant de se séparer pour prêcher l'Evangile à travers le monde, la formulation de l'essentiel des douze articles du symbole qui devait porter leur nom, base inébranlable et commune de leur future prédication. L'exégète aussi a quelque raison de s'intéresser au texte de Rufin, car les références de celui-ci à la Bible sont fréquentes et ses citations, faites d'après la *Vetus latina.* Ces motifs font de la traduction anglaise de M. Kelly un ouvrage qui sera bienvenu et dont l'intérêt, réel en soi, sera d'autant plus accru que les explications et notes sobres mais abondantes qui y sont jointes en rendront l'intelligence très aisée.

Ch. Martin, S. J.

A. Grillmeier, S. J. et H. Bacht, S. J. — *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart.* Bd. III. *Chalkedon heute.* Würzburg, Echter-Verlag, 1954, 23 × 15 cm., x-981 p. Prix : 46 marks cartonné; 50 marks relié; en souscription : 36 ou 40 marks.

Ce troisième et dernier volume des Mélanges consacrés à la célébration du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine par les professeurs de la Faculté théologique S. I. de Sankt Georgen à Francfort-sur-le-Main est encore plus volumineux que les deux précédents (cfr *N.R.Th.*, 76, 1956, p. 205-207). Son thème se développe aussi dans une direction différente. De l'étude du fait historique du Concile et de ses conséquences immédiates ou proches, nous sommes maintenant conduits aux situations présentes : *Chalkedon heute,* et invités à porter notre attention sur les multiples incidences que la doctrine de Chalcédoine a pu avoir jusque dans le développement doctrinal et pratique des chrétientés modernes, tant l'Eglise catholique que les dissidentes. De là deux grandes divisions de ce troisième tome : Chalcédoine et l'Eglise catholique des XIX^e^ et XX^e^ siècles, Chalcédoine et les Eglises dissidentes, l'une et l'autre s'équilibrant par l'étendue et le nombre des contributions (nous laissons de côté ici l'étude du P. Neuner annexée à la seconde section et qui rapproche le mystère du Christ des enseignements de la doctrine indienne des Avataras). Parmi les huit études consacrées à la section de l'Eglise catholique, celle de K. Rahner souligne les centres d'intérêt actuels et les questions plus urgentes à résoudre dans notre théologie du Christ, tandis que le prof. Welte, analysant d'abord pour elles-mêmes les notions et fonctions de nature et hypostase dans leur application à l'être humain, en particulier sous l'angle de sa participation à la divinité, les confronte ensuite avec la doctrine de Chalcédoine sur Jésus. Le P. Ternus, de son côté, expose, dans un article étendu et dense, d'allure à la fois historique et systématique, le problème de la vie psychologique et consciente de Jésus, à la lumière de la doctrine de Chalcédoine. Deux contributions françaises viennent ensuite. La première est du P. Congar, qui, se basant sur la dualité des principes, divin et humain, qui se retrouvent tant dans le Christ que dans l'Eglise, se demande dans quelle mesure et dans quelles limites l'on peut vraiment et légitimement mettre en parallèle dogme christologique et ecclésiologie? (Rép. : Un tel parallélisme manque de rigueur). La seconde est du P. Daniélou et étudie les rapports entre la christologie, telle qu'elle apparaît définie à Chalcédoine, et l'eschatologie. Des trois dernières études de cette première partie l'une examine la portée de la doctrine définie à Chalcédoine dans l'ordre spirituel et pastoral (Arnold) et les deux autres signalent l'influence que le dogme de Chalcédoine ou la christologie du V^e^ siècle, en général, ont exercé sur le développement de la théologie de Möhler (Geiselmann) et de Newman (Fries). La cohésion synthétique des contributions de la seconde section : Chalcédoine chez les dissidents, apparaît mieux assurée : Christologies de Luther (Congar) et de Calvin (Witte), puis du protestantisme dans sa phase intermédiaire jusqu'à nos

jours (Ternus), avec une attention toute particulière portée aux représentants actuels les plus influents ou les plus discutés de la pensée protestante allemande, Barth et Brunner (Volk), ainsi que Bultmann (Schnackenburg), tout cela tient fort bien. Un tour d'horizon sur les courants très variés de la christologie des milieux anglais (Leeming), un autre sur la place occupée par Chalcédoine dans la nouvelle théologie orthodoxe (Schultze) achèvent le panorama d'ensemble. Le canon 28 qui a joué un rôle important dans l'histoire des Eglises orthodoxes, en particulier dans les disputes entre Constantinople et Moscou, fait l'objet d'un dernier article (Olšr et Gill).

La grande trilogie chalcédonienne des PP. Bacht et Grillmeier s'achève par une bibliographie de 922 numéros, le plus grand nombre relatant des articles ou ouvrages récents sur l'histoire et la doctrine de Chalcédoine, considérées dans tous leurs tenants et aboutissants. Largement conçue, elle rendra de précieux services. La même remarque vaut pour les Tables communes aux trois volumes qui clôturent le tome. Elles rendent facile la consultation des renseignements de tout ordre enfouis dans les quelque 50 contributions et 2.700 pages de cette Somme chalcédonienne. Inutile de dire que c'est là le monument de loin le plus important élevé à la gloire du concile en son quinzième centenaire et qu'aucune étude future sur la christologie ne pourra le négliger. Ch. Martin, S. J.

G. Hofmann, S. J. — *Andreas de Santacroce advocatus consistorialis, Acta latina concilii Florentini.* Coll. Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, Series B, vol. VI. Rome, Pont. Inst. Orient. Studiorum, 1955, 28 × 24 cm., LVI-288 p. Prix : 6.200 lires.

Ce sixième tome des *Documenta et Scriptores* du Concile de Florence sans atteindre l'intérêt exceptionnel du tome V (édition par le P. Gill de la collection de Jean Plousiadène, comprenant les *Acta graeca* officiels, le *Diaire* d'un participant haut placé et quelques autres pièces moins importantes; cfr *N.R.Th.*, 77, 1955, pp. 761-763), mérite, cependant, lui aussi, l'attention. Nous avons vu que les *Acta latina* officiels n'existaient plus, ou, en tout cas, n'avaient pas été retrouvés jusqu'à présent. L'ouvrage publié par le P. Hofmann, dans ce tome V, œuvre d'un avocat consistorial romain qui assista au Concile, André de Santa-Croce (né à Rome en 1402 et mort vers 1473) les reflète jusqu'à un certain point. Son titre est le suivant : *Dialogus Andree de Sancta Cruce de Roma... ad Ludovicum Pontanum romanum de Ecclesie primatu et gestis per latinos et grecosve patres in Ferariensi Florentiam demum translata ycomenica sinodo in Spiritu S. legitime congregato.* En fait, sous cette apparence d'unité, l'œuvre comporte deux parties bien distinctes, l'une et l'autre sous forme de dialogue destiné à exprimer les débats d'une manière plus vivante : tout d'abord un traité apologétique *De Ecclesie primatu,* adressé à Louis Pontano, ami de l'auteur mais partisan déclaré de la supériorité du concile général sur le pape, et fortement opposé au transfert du concile d'abord de Bâle à Ferrare puis à Florence. Dans ce traité André de Santa-Croce réfute les arguments apportés par son ami contre la légitimité du concile. En second lieu, une narration des événements conciliaires décrits par sessions, dans laquelle Pontano n'intervient plus qu'incidemment. Quels documents et éléments nouveaux d'information nous apporte cette relation, quelle en est la valeur historique? Le P. Hofmann s'est efforcé de répondre clairement à ces deux questions capitales. La relation d'André de Santa-Croce rapporte les faits du Concile depuis la session solennelle de Ferrare du 9 avril 1438 jusqu'à la session de Florence du 6 juillet 1439. De ce chef elle complète assez fortement la collection des *Acta graeca,* car elle contient le procès-verbal de plusieurs sessions qu'ils passent sous silence, 5 de Ferrare (du 27 nov. au 13 déc. 1348) et 2 de Florence (21 et 24 mai 1439). Elle nous a transmis ainsi nombre de discours ou documents de grand intérêt totalement inconnus par ailleurs, en particulier deux de Jean de Montenigro, O.P., sur le *De Primatu,* deux autres de Jean de Torquemada, O.P., sur le *De S. Eucharistia,* un aperçu d'ensemble du cardinal Julien Cesarini sur les tractations menées en vue de l'Union, deux autres discours de Jean de Montenigro, O.P., sur la Procession du Saint-Esprit, et bien d'autres pièces ou informations

de moindre importance soit d'allure personnelle soit d'intérêt documentaire comme ces discours latins conservés en latin soit uniquement par lui, soit tout au moins en texte plus complet. L'apport est donc vraiment considérable, mais quelle en est la valeur historique? Ici encore le P. Hofmann a cru pouvoir apporter une réponse assez précise. Bien que la relation d'André de Santa-Croce présente un nombre très considérable de rapprochements verbaux (près de 200) avec les *Acta graeca,* ce n'est ni de leur côté ni du côté de la collection de Jean Plousiadène qu'il faut aller chercher ses sources. Elles sont ailleurs. Avocat consistorial, André de Santa-Croce a certainement pris part au Concile et avec nombre de ses collègues latins et grecs a acté les sessions. Les *Acta graeca,* édités par le P. Gill, nous ont transmis la manière dont la composition des Actes officiels s'est effectuée. D'abord sténographiés séparément au cours des séances par les notaires grecs et latins puis confrontés entre eux, les textes ont été finalement rédigés en une version définitive entérinée par une commission conciliaire. Ce qu'André de Santa-Croce a dû avoir à sa disposition c'est, outre peut-être les *Acta graeca* et les *Acta latina* eux-mêmes, en tout cas cet ensemble de protocoles latins et grecs d'où sont sortis les Actes officiels grecs et latins. C'est à ces sources de premier ordre ainsi qu'à ses souvenirs personnels que l'avocat consistorial romain, lui-même bien placé pour être informé, a dû puiser pour composer, sous la forme plus vivante du dialogue, le récit animé des sessions. Son œuvre n'a donc rien d'une œuvre officielle (on voit dès lors dans quel sens il faut entendre l'expression *Acta latina* donnée par le P. Hofmann à son édition), mais elle s'enracine dans cette documentation protocolaire des notaires latins et grecs d'où les Actes officiels sont sortis eux-mêmes. C'est ce qui explique sans peine tant ses concordances que ses divergences d'avec les *Acta graeca* officiels encore conservés, et et c'est aussi ce qui assure la valeur exceptionnelle de son témoignage.

Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Fränkel. — *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* Literarische und philosophiegeschichtliche Studien, hrsg. v. Fr. Tietze. Munich, Beck, 1955, 24 × 16 cm., xx-316 p. Prix : 24 marks.

Avant son départ pour l'Amérique où il réside actuellement, l'auteur de ce volume fut d'abord professeur à Göttingen. Mais, de par les circonstances où il vécut ces dernières années, plusieurs de ses œuvres n'avaient été publiées qu'en langue anglaise. On comprendra donc aisément que ses amis d'Allemagne aient voulu permettre au public de leur pays d'aborder plus facilement les œuvres de leur ancien collègue. A leur demande, l'auteur a accepté de traduire et de remettre au point un certain nombre d'articles qu'il avait écrit soit avant, soit après son départ.

Les travaux repris dans le présent volume traitent, pour la plupart, des origines de la pensée grecque chez les littérateurs et les philosophes. Mais il ne s'agit nullement d'un simple exposé de la pensée explicite de ces auteurs. Au contraire, le présent travail s'attache surtout à faire ressortir, dans les différents sujets analysés, l'étroite union qui existe entre les thèmes fonciers des œuvres en question et la forme littéraire sous laquelle elles se présentent. L'expression d'une pensée ou d'un sentiment à travers le vocabulaire, le style et la construction d'ensemble d'une œuvre artistique ou philosophique, tel est surtout le centre d'intérêt primordial des travaux réunis dans cet ouvrage.

Cette unité profonde des œuvres qu'il aborde, l'auteur la met en valeur avec une rare compétence; ses différentes études, à la fois très précises et très denses, ouvrent toujours de riches aperçus concernant les tendances foncières de la mentalité grecque. Soulignons surtout l'intérêt vraiment humain que présentent, même pour ceux qui ne sont pas à proprement parler des spécialistes, pareilles analyses de notions telles que celle de « temps » et d'« éphémère » dans la poésie grecque, telles encore que celles d'« unité » et de « multiplicité » dans le langage de la philosophie. Toujours ces analyses débouchent sur des perspectives qui, au delà de la pure technique, nous font retrouver chez les anciens

des hommes semblables à nous et préoccupés de ce qui fait, en fin de compte, la condition humaine. C'est le principal mérite de l'auteur de nous faire saisir, à travers une technique extrêmement fouillée, la simplicité et la grandeur de quelques thèmes éternels. R. Loriaux, S. J.

R. C. Lodge. — *The Philosophy of Plato.* Coll. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956, 22 × 14 cm., x-348 p. Prix : 28 sh.

A plusieurs reprises, au cours des dernières années, M. R. C. Lodge s'est signalé à l'attention des lecteurs par la publication d'une série d'intéressantes monographies consacrées à Platon. Aussi est-ce avec plaisir que l'on accueillera le nouvel essai de synthèse qu'il nous propose aujourd'hui. Par ses différents chapitres, le présent volume rappelle d'ailleurs assez nettement les principaux sujets auxquels l'auteur s'est toujours attaché avec prédilection; successivement, l'on y trouve étudiées et développées les principales positions platoniciennes en matière de morale, d'esthétique, de religion et d'éducation. De plus, ainsi que l'auteur nous en avertit expressément, toutes ces théories platoniciennes ont toujours été considérées dans une même perspective : celle de la progression de la pensée grecque et de l'intégration, opérée par Platon, des données apportées par tous ses prédécesseurs.

Ce genre d'étude, on le sait, n'est pas facile; bien souvent, il est très malaisé de déterminer, à l'intérieur de la théorie platonicienne, ce qui vient de Platon lui-même et ce qu'il emprunte à d'autres. Surtout lorsqu'il s'agit de préciser et de discerner l'apport propre de Platon et celui de son maître Socrate. Les vues développées à ce sujet par l'auteur sont très intéressantes et méritent l'attention du lecteur et des spécialistes, mais nous n'oserions pourtant pas dire qu'elles sont définitives. L'auteur a toujours une certaine tendance à attribuer au seul Socrate l'idéalisme des premiers dialogues pour réserver ensuite à Platon cette sorte d'« idéalisme appliqué » que constituent les *Lois*; sur ce plan, nous hésiterions, pour notre part, à le suivre sans autres preuves. Mais il reste que les analyses effectuées par l'auteur sont extrêmement intéressantes et que, cette question du rapport avec Socrate une fois mis à part, l'analyse des différentes œuvres platoniciennes se recommande par sa précision et sa justesse.

R. Loriaux, S. J.

R. Guardini. — *La mort de Socrate.* Interprétation des dialogues philosophiques. Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon. Paris, Ed. du Seuil, 1956, 19 × 14 cm., 270 p. Prix : 600 frs.

Le présent ouvrage est consacré aux quatre écrits platoniciens traitant de la mort de Socrate. L'auteur n'a prétendu y faire ni un commentaire philologique savant, ni des recherches historiques nouvelles sur les faits rapportés par les œuvres platoniciennes. Il se borne à parcourir le texte des différents ouvrages en relevant surtout les situations psychologiques dans lesquelles se trouve Socrate et les premières anticipations de la théorie philosophique du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme. Après avoir souligné la noblesse du comportement de Socrate, — sorte de preuve concrète et pratique de sa croyance —, l'auteur développe assez longuement les preuves du *Phédon* et surtout la preuve, qui est de fait la plus importante : celle qui se fonde sur la connaturalité de l'âme et des Idées. Preuve qu'il analyse avec beaucoup de finesse et d'exactitude. Soulignons notamment l'extrême justesse avec laquelle il relève le caractère d'existant et le caractère de valeur renfermés par l'Idée platonicienne. L'auteur signale aussi très heureusement l'étroit lien qui joint, dans le platonisme, les Idées à l'Etre suprême appelé par Platon le Bien. Mais on pourrait cependant désirer qu'il explique davantage ce rapport et qu'il le développe d'une manière plus technique. De même, on serait peut-être tenté de demander à l'auteur quelques explications plus précises sur l'évolution qu'il voit dans la doctrine platonicienne des Idées; il nous semble, pour notre part, qu'il est porté à exagérer quelque peu cette évolution (p. 223).

Comme il nous en avertit dans la préface, le traducteur s'est borné à re-

prendre, pour les traductions de textes platoniciens, le texte proposé par l'édition Budé. La chose se comprend d'ailleurs assez bien, mais il nous semble, cependant, que cette façon de faire n'est pas absolument idéale. On aurait pu souhaiter connaître, en certains passages un peu plus délicats, la traduction proposée par l'auteur lui-même. Malgré ces quelques remarques, nous nous plaisons cependant à recommander vivement la lecture de cet ouvrage à quiconque s'intéresse au platonisme. Les professeurs y trouveront, croyons-nous, nombre de remarques très pénétrantes concernant des textes qu'ils doivent assez souvent expliquer dans leurs cours. R. Loriaux, S. J.

R. Jolivet. — *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme. Coll. Bibliothèque d'histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1955, 25 × 17 cm., XIV-208 p.

Cette seconde édition est la reproduction photomécanique du travail paru en 1931 et dont la Revue rendit compte en son temps (*N.R.Th.*, 1932, p. 372). L'auteur estime qu'après plus de vingt-cinq ans son œuvre appellerait des compléments, des précisions et des corrections. Mais il a cédé aux instances de son éditeur et s'y est cru autorisé par le fait que les nombreux travaux parus dans la suite sur le même sujet ne paraissent pas devoir lui faire modifier ses premières conclusions dans ce qu'elles ont d'essentiel. Un bref avant-propos et un court appendice (pp. 81-84) apportent cependant quelques éclaircissements et seront lus avec grand intérêt. A. Thiry, S. J.

H. Roos, S. J. — *Die modi significandi des Martinus de Dacia.* Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter. Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVII. Heft 2. Munster, Aschendorff, 1952, 25 × 17 cm., 168 p. Prix : 11 marks.

Les recherches grammaticales et logiques de Martin de Dacie ont au moins autant d'importance que son activité politique au Danemark. Le présent ouvrage examine, selon toutes les règles de la critique, les manuscrits survivants, les autres documents, les commentaires. Il établit la filiation des manuscrits. Il résout, d'après les différentes sources, les problèmes d'authenticité et de chronologie. Il montre sous quelles influences, d'ordre grammatical et d'ordre philosophique, s'est formé le genre des *modi significandi*. Dans ce genre, Martin fut un initiateur. Il a reconnu dans les parties du discours une fonction logique spéciale. Il fut le premier à leur appliquer le couple matière-forme. La Grammaire cessait d'être exclusivement positive pour devenir spéculative. Aussi Martin fut-il longtemps imité, abondamment commenté. De nos jours, certains linguistes, « farouchement antisémantiques », ont peut-être tort de renverser l'ordre médiéval et de fonder les *modi intelligendi* et les *modi essendi* sur les *modi significandi*. Comme le note judicieusement l'auteur, Husserl d'une part, Saussure et Hjelsmslev d'autre part, sont mieux inspirés. — Le P. Roos a fourni un travail consciencieux où il démontre ses qualités de philologue et de philosophe. G. Isaye, S. J.

J. J. Duin. — *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant.* Texte et Etude. Coll. Philosophes médiévaux, tome III. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 25 × 17 cm., 504 p. Prix : 280 frs.

Cette très belle étude, fruit d'un long travail, fait accomplir un triple progrès à la connaissance de Siger et aux études de philosophie (nous ne disons pas de théologie) médiévale. La première partie publie plusieurs textes inédits et commence par l'édition critique, bien faite, du *De necessitate*. C'est la pre-

mière édition critique d'un texte de Siger. La seconde expose les résultats, solidement et minutieusement établis, d'une étude critique des manuscrits importants de Siger, de l'authenticité et de la chronologie de ses œuvres. La troisième, doctrinale, se rapproche fort des positions de M. Van Steenberghen, alors que l'auteur, travaillant à Fribourg, était parti de celles de Mandonnet. Il tend à réhabiliter Siger par de sérieux arguments. Siger n'a pas été le rationaliste qu'on prétend. Il tient que Dieu est cause universelle et connaît toutes choses. C'est pourquoi la Providence s'étend à toute la création. Dans cette voie, l'auteur va plus loin que M. V. St. Non seulement il n'y eut pas de revirement important dans la philosophie de Siger, mais ce revirement lui-même est sujet à caution (p. 396 sqq.). Dès avant 1271, Siger distinguait de la conception d'Aristote la vérité de la foi et se rangeait de ce dernier côté. Signalons l'intérêt particulier, pour l'étude de saint Thomas et pour celle du « platonisme » médiéval, du dernier chapitre sur la Providence et les intermédiaires.

A. Hayen, S. J.

Jacob Böhme. — *Sämtliche Schriften.* Erster Band. I. *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang.* Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, begonnen von A. Faust † neu hrsg. v. W.-E. Peuckert. Stuttgart, Frommans Verlag, 1955, 21 × 13 cm., (24)-VI-34-410 p.

Nos lecteurs apprendront avec intérêt la reprise de l'édition des *Sämtliche Schriften* de Jacob Böhme (1575-1624). Cette édition reproduit en anastatique celle de 1730, qui est de loin la plus complète, et peut-être aussi la plus rare, étant donné qu'elle ne fut pas lancée dans le grand public. La réédition avait été amorcée en 1942 par la publication due à A. Faust († 1945) des volumes II et III, mais elle fut interrompue à la suite des événements. Elle est reprise aujourd'hui sous la direction du Prof. W. E. Peuckert. L'édition comportera, au moins pour certains volumes, en plus de la réimpression, en anastatique, de celle de 1730, des compléments sur la vie de Böhme tirés d'autres éditions, et des introductions du Prof. Peuckert, comportant éclaircissements et bibliographie relative à Böhme. L'ouvrage comprendra onze volumes, dont le premier vient de sortir de presse et sera suivi, selon les prévisions, de trois en trois mois environ par les autres. Nous espérons donc avoir l'occasion très prochainement déjà de revenir sur le sujet, et en particulier, d'attirer l'attention de nos lecteurs sur l'influence importante exercée par Böhme sur la philosophie allemande (Schelling, Franz von Baader, Hegel, Schopenhauer, L. Feuerbach) et aussi tout spécialement sur Soloviev.

Ch. Martin, S. J.

G. Vecchi. — *L'estetica di Hegel.* Saggio di interpretazione filosofica. Coll. Pubblicazioni dell'Universita Cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, LVI. Milan, Vita e Pensiero, 1956, 25 × 18 cm., VIII-244 p. Prix : 2.000 lires.

Glockner recommandait la lecture de l'*Esthétique* comme propedeutique à la philosophie hégélienne; Haym remarque également que cette œuvre est plus accessible que la *Logique* et la *Phénoménologie.* Mais, si la chaleur du style, la finesse et la perspicacité des analyses en rendent la lecture assez agréable, il s'en faut que nous ayons affaire ici à une œuvre facile. Le lecteur ne tarde pas à y rencontrer des affirmations ou des jugements de valeur qui le laissent déconcerté et surpris. La doctrine du « concept », fondement de la pensée hégélienne, y introduit une charpente systématique à laquelle rien n'échappe. L'étude de Vecchi suit d'assez près l'*Esthétique* de Hegel. Le caractère philosophique de l'ouvrage en ressort de façon frappante. L'*Esthétique* y est étudiée dans l'ensemble du système et dans ses rapports avec la religion et la philosophie. Elle y apparaît dès lors à la fois dans sa dimension propre et dans son étroite dépendance de l'ensemble. Nous ne pourrions résumer ici, fût-ce dans ses grandes lignes, une étude soucieuse d'épouser jusqu'aux nuances de la pensée hégélienne. Pour qui veut se familiariser avec l'*Esthétique* du philosophe allemand

et trouver à la fois un guide et un interprète, il y a là matière à étude et à réflexion. Une note biographique clôt cet ouvrage de valeur : les principales études consacrées à l'*Esthétique* d'Hegel y sont résumées et parfois discutées.

S. Decloux, S. J.

Wilhelm R. Beyer. — *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung.* Francfort s/Main, Schulte-Bulmke, 1955, 24 × 17 cm., 286 p. Prix : 20 marks broché ; 22,50 marks relié.

Voici une intéressante contribution aux études hégéliennes, et qui s'attache aux années de l'entre-deux, assez peu étudiées jusqu'ici. La période de Bamberg fut réellement pour Hegel une période de transition — non seulement géographiquement et historiquement : passage d'Iéna à Nuremberg, de la carrière de « professeur privé » à la carrière du gymnase — mais aussi au sens politique et philosophique. Dans sa *Préface* à la *Phénoménologie,* le « journaliste » Hegel écrivait (1807) : « il n'est du reste pas difficile de constater que notre temps est un temps de naissance et de passage à une ère nouvelle » ; dans sa *Préface* à l'*Encyclopédie,* le professeur d'université parle de « l'ère nouvelle, qui vient de s'ouvrir tant dans le domaine de la science que dans celui de la politique ». Dix ans ont suffi — avec le déclin de Napoléon, le Congrès de Vienne, les Constitutions des souverains allemands — pour tracer la courbe de l'odyssée hégélienne !

Journaliste, Hegel le fut par choix personnel et pour des motifs économiques, signant ainsi l'alliance de la Théorie et de la Praxis. Comme tel, il fut mêlé au ferment politique du début du siècle, à la révolution bourgeoise. Rédacteur d'un journal politique en 1807-1808 dans la ville provinciale de Bamberg, il fut « forcé » au choix, à l'option, à l'engagement... Mais Hegel continua à rêver du professorat... Et l'éloignement des années de journalisme marquera plus tard, toujours davantage, l'éloignement de l'expérience concrète et de la société historique.

Intellectuel à la recherche d'une place, « privatdozent » affamé, rédacteur dépendant puis éditeur associé d'un journal politique, professeur de gymnase, employé d'Etat et recteur, enfin professeur d'université ! Au cours des étapes successives de cette carrière, les « expériences » personnelles se transforment progressivement en « expérience » abstraite ; les exemples concrets de la vie politique laissent de plus en plus de place à la spéculation pure. Au bout du chemin se dresse le Philosophe de la Prusse réactionnaire. La spirale hégélienne s'est progressivement transformée en un cercle ; la dialectique ouverte s'est refermée en Savoir absolu. Et, du même coup, la Praxis s'est effacée devant la Théorie, en attendant la critique sévère et le « renversement » de Marx.

S. Decloux, S. J.

S. Dasgupta. — *A History of Indian Philosophy.* Vol. V. *Southern Schools of Saivism.* Cambridge, University Press, 1955, 23 × 16 cm., xiv-204 p. Prix : 25 sh.

Cette œuvre posthume s'ouvre par une courte biographie de S. Dasgupta, enfant précocement pieux et savant, étudiant très personnel enseveli dans ses livres et ses pensées, professeur extrêmement érudit et *debater* redoutable dont on a dit : « Il a donné à l'immensité dispersée de la pensée hindoue une forme qu'elle ne perdra plus ». Il est de fait que l'History of Indian Philosophy est une mine de renseignements, un monument de patiente recherche. Son auteur était d'ailleurs, nous paraît-il, plus un chercheur qu'un « metteur en page » ; les grandes lignes de son œuvre s'estompent parfois, englouties par la forêt des détails ; mais elles sont là pourtant. Ce cinquième volume eût voulu traiter tout le Shivaïsme, la Grammaire, les Tanhas. La mort a mis le point final après le seul Shivaïsme du Sud. Sujet d'ailleurs intéressant et trop peu connu, dans une région où le monisme shankarien eut de rudes combats à soutenir contre la dévotion à Shiva personnel. Toute cette philosophie oscille entre le monisme non qualifié, et le théisme personnaliste, pour en venir parfois à dire

que : Tout est Shiva; ce qui est proprement contradictoire. A cet égard, le chapitre XXXVI (Shrîkaṇṭha) est vraiment passionnant. Mais les autres : Vîra-Shivaïsme, Purâṇas, ritualisme des Pâshupata-sûtras, philosophie du grand poète dévot Mâṇikka-vâchakar, sont également éclairants. Utile complément, partiel malheureusement; mais que Dr Surama Dasgupta, épouse du défunt, compte achever. On doit s'en réjouir. J. Masson, S. J.

L. Silburn. — *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., VI-440 p. Prix : 2.640 frs.

« Pour l'ancien brahmanisme et le bouddhisme, il n'existe ni choses ni données inertes, mais des fonctions et des actes de synthèse... Portant cette tendance à son ultime aboutissement, les Bouddhistes affirment qu'il n'y a d'acte véritable que dans le présent, l'instant créateur... Tout donné immédiat est discontinu; durée et continuité sont toujours l'œuvre d'une pensée prévoyante ». Telle est la thèse que l'auteur, qui ne cache pas les influences reçues de Stcherbatsky développe en plus de 400 pages, avec une richesse extrême de références, nourrissant une pensée très déliée.

La lecture de ce livre n'est pas facile, car il s'agit de traverser une « forêt philosophique » longue de 3000 ans, et dont les origines plongent dans la nuit. Malgré des apparences touffues, le dessin général est clair : on ira du veda jusqu'au bouddhisme tardif dans la lumière de la thèse énoncée plus haut. Quand il s'agit du bouddhisme, celle-ci porte évidemment à plein et est développée avec brio; dans le domaine pré-bouddhique et surtout védique, nous demeurons plus perplexes..., de même lorsqu'un accent très fort est mis sur l'étymologie des mots techniques... Que le Veda n'ait pas connu de « choses », mais seulement « des fonctions et activités de synthèse »; que son *cosmos* soit essentiellement un « *cosmos* d'angoisse et d'étreinte », voilà qui semble assez « interprété ».

Nonobstant ces quelques radicalismes, le volume présente une grande valeur d'information et d'exégèse. Il verrait, semble-t-il, les systèmes indiens dans une certaine optique existentielle... qui amène à réfléchir sur les présentations classiques... Ne le fait-il pas trop?... J. Masson, S. J.

G. Patti, S. J. — *Der Samavāya im Nyāya-Vaiçeṣika-System.* Ein Beitrag zur Erkenntnis der indischen Metaphysik und Erlöserungslehre. Coll. Scripta Pontificii Instituti Biblici, 109. Rome, Pont. Istit. Biblico, 1955, 24 × 16 cm., XIV-162 p. Prix : 3.000 lires.

Le mot Samavāya connote en philosophie N. V. une union si intime entre deux choses que sa rupture n'est pas pensable sans qu'en même temps ces deux choses soient détruites. Cette « cohérence » existe notamment entre la cause et l'effet, entre l'universel et l'individuel, entre le tout et les parties, entre la substance et ses qualités propres...

Après une introduction sur le N. et le V., l'auteur examine le Samavāya au temps de Kanāda, en centrant l'exposé à juste titre sur la causalité en N. V., qu'il compare ensuite aux conceptions européennes et aux autres conceptions indiennes. Cette première étude est claire, vigoureuse. Nous trouverions un peu moins ordonnée la seconde étude sur le Samavāya après Kanāda, bien qu'elle renferme beaucoup de documentation intéressante. Une remarque de la p. 49 nous paraît cardinale pour toute compréhension des métaphysiques indiennes et de leur « principe de causalité » : « Im Mittelpunkt der indischen Kausalität steht die materielle Kausalität ». De là sortent, à notre sens, tous les panthéismes et toutes les antinomies de l'Inde. Bref : exposé bien documenté sur une notion centrale. J. Masson, S. J.

J. M. Oesterreicher. — *Sept philosophes juifs devant le Christ.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 615 p. Prix : 1.200 frs.

Vraiment émouvante, cette marche de sept philosophes juifs vers la lumière du Christ à laquelle ils se sont donnés ! L'auteur nous présente successivement Henri Bergson, philosophe de l'expérience, Edmond Husserl, serviteur de la vérité, Adolf Reinach, chercheur de l'Absolu, Max Scheler, critique de l'homme moderne, Paul Landsberg, champion de l'Espérance, Max Picard, poète du visage, et finalement la si belle figure d'Edith Stein, témoin de l'Amour. Ces témoignages sont le plus beau démenti qui pouvait être infligé à un slogan antisémite qui voit dans les Juifs les champions des philosophies matérialistes. Certes, il y a eu Marx et Freud. Mais à côté d'eux, nous apercevons mieux, grâce à la synthèse réalisée par ce livre, le magnifique apport des penseurs juifs spiritualistes à la pensée contemporaine. L'auteur dégage, avec finesse et maîtrise, la signification de ces sept messages de philosophes, messages de leur doctrine et de leur vie. Il montre comment ces personnalités de grande envergure intellectuelle ont accédé à la foi chrétienne et comment elles ont considéré l'Eglise. Ces exemples autorisent une grande espérance, — car ils montrent que le courant d'hostilité qui anime les Juifs à l'égard du Christ est capable de se renverser. Et ils attestent à la fois la profondeur avec laquelle les penseurs juifs peuvent comprendre la doctrine et la vie chrétiennes, et le zèle avec lequel ils peuvent en répandre la lumière. J. Galot, S. J.

MISSIOLOGIE

P. Charles, S. J. — *Etudes missiologiques.* Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 33. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 22 × 15 cm., 434 p. Prix : 200 frs belges.

Le P. Charles a consacré plus de trente ans de sa vie à l'action en faveur des missions. Ses premiers travaux remontent à 1923 ; en 1954, quelques semaines avant sa mort, il donnait encore une conférence sur le sujet qui lui tenait tant à cœur. Cette action fut pratique : il est l'initiateur des Semaines de missiologie, il a fondé l'Aucam ; on retrouve son influence dans des œuvres d'enseignement au Congo. Elle a surtout été doctrinale. Mais ses études ont été dispersées dans de nombreuses revues ; il s'est peu préoccupé de les recueillir, si bien qu'on aurait beaucoup de peine à s'y reporter aujourd'hui. Le P. Masson a eu l'heureuse idée d'en présenter les principales en volume, avec une introduction qui rappelle les traits saillants de l'œuvre et en caractérise les aspects. Une bibliographie qui occupe une bonne dizaine des dernières pages en laisse entrevoir l'ampleur. Les vingt-six études portent sur des sujets fort variés, ce qui ne les empêche pas de constituer un tout sans disparate. On y admirera, avec l'étendue de l'information, la profondeur, la sûreté de la pensée, et aussi le caractère naturel de sa progression.

Les premiers essais du P. Charles ont été reçus avec défiance. On a cru, et même parfois on a dit, qu'il semblait s'appliquer à ne parler que contre quelqu'un. Pareille allégation vient d'un esprit prévenu, on le voit bien à une lecture un peu sereine du volume. On a redouté aussi de se trouver devant un théoricien en chambre qui se tient à une distance respectueuse de la réalité. Cette défiance n'a pas tenu devant les riches enseignements que le R. P. n'a pas cessé de donner. Il a suscité dans nos pays un intérêt raisonné pour les missions, et les missionnaires lui ont été reconnaissants de formuler pour eux le programme qu'ils ont à réaliser : constituer l'Eglise visible dans les pays où elle n'existe pas encore. Cette idée est entrée dans le domaine courant. Elle est même devenue tellement commune qu'on est tenté de croire qu'elle n'a pas eu à être découverte. C'est que les leçons du P. Charles ont porté leur fruit. Pour en constater la vraie nouveauté, il n'est que de voir les explications du fait missionnaire qui avaient été proposées auparavant. C'est l'homme de pensée aussi qui, toujours dans ce volume, expose la doctrine de saint Grégoire de Nazianze sur l'Incarnation et en déduit les applications à l'évangélisation des peuples, qui définit le concept d'idolâtrie, qui montre quelles différences séparent la charité chrétienne de la philanthropie naturelle, qui marque l'inconsistance des théories de Gobineau sur l'inégalité des races humaines. Pour des raisons multiples et

évidentes, la plupart des missionnaires ne songeront pas à s'enquérir de ces problèmes. Pourtant leur activité n'est pas indépendante des réponses qu'on leur donne. Le premier des services doctrinaux rendus par le P. Charles a donc été d'établir une collaboration entre les exécutants absorbés par leurs tâches journalières et l'homme de pensée qui exprime mieux qu'ils ne pourrraient le faire les lois de leur travail.

En voici un second, non moins signalé. Le R. P. n'avait pas tardé à acquérir de la mission une connaissance personnelle. Les missionnaires rencontrés aux semaines de missiologie lui avaient fait leurs confidences. Grâce à ses voyages dans toutes les parties du monde, il a eu l'occasion de visiter de nombreux postes et d'observer de près la vie, les travaux, les difficultés quotidiennes. Des notables musulmans et hindous lui ont parlé en toute franchise. Il n'ignore rien des travaux de sociologie sur les pays de mission ni de l'histoire des missions. Fort de cette immense documentation, il a pu aborder les questions de méthode. Ses études sur les problèmes de l'Afrique, sur les valeurs de l'Islam, sur l'acculturation, sur l'apostolat de saint François-Xavier, rendent le lecteur attentif aux mille détails, les uns de surface, les autres moins apparents, qui lui rendent plus facile l'imitation de saint Paul se faisant tout à tous pour gagner tout le monde au Christ.

A mesure donc que l'on avance dans la lecture de ce livre, on se rend toujours mieux compte que la dette de tous les pays chrétiens envers le P. Charles est considérable.

E. Dupuis, S. J.

Abbé J. Monchanin, S.A.M. et H. Le Saux, O.S.B. — *Ermites du Saccidânanda.* Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde. Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 208 p. Prix : 75 frs belges.

On sait l'effort admirable de monachisme bénédictin, très contemplatif, et indianisé autant que possible, poursuivi en Inde par les deux auteurs. C'est leur cœur et leur vie, leur espoir aussi, qu'ils nous livrent ici. Après avoir montré comment le contemplatif — au pays de Gange — est vraiment dans le courant le plus profond de l'Eglise et le plus profond de l'Inde, après avoir rapproché (avec beaucoup de science et de délicatesse) le monachus et le muni, les auteurs entrent dans les exigences essentielles du monachisme indien : solitude, détachement, travail, prière. — Il faut évidemment, pour ce dernier point, achever la perspective indienne, où la bhakti n'est pas finale (comme l'union fruitive du ciel pour nous) et où le dernier mot est moniste... Cette différence essentielle colore le sens de beaucoup de mots, qu'on ne peut rapprocher que prudemment : Dieu et l'un, grâce et prasāda, contemplation et dhyāna. — Les auteurs ont, pour ces rapprochements comme pour ces prudences, la vaste connaissance qu'il faut, et un glossaire terminal le prouve... Nous formons deux souhaits : que des autochtones rallient de plus en plus leur idéal ; que d'autres essais aussi délicats soient tentés, dans la théorie comme dans la vie, pour d'autres régions. — D'ailleurs, cette « ouverture » de l'idéal monastique vers l'immensité des virtualités indiennes est une source de réflexion et de courage pour tout chrétien.

J. Masson, S. J.

J. Descola. — *Quand les Jésuites sont au pouvoir.* Coll. Cahiers missionnaires, n° 1. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 192 p. Prix : 400 frs.

Cet ouvrage est comme un film en couleurs sur les fameuses Réductions du Paraguay ; l'intérêt n'y languit à aucun moment, soutenu par une abondante documentation implicite et un talent tout particulier de présentation pittoresque. L'ouvrage se ferme sur une appréciation de l'idée même des Réductions... Avons-nous ici de l'histoire?... de la sociologie?... du roman historique? Un peu tout cela, sans doute... Des détails feront sursauter. On n'en signale que deux ou trois : —« Les Constitutions des Jésuites *s'appellent les Regimini Militansis* (sic 2 fois) Ecclesiae »... « Un noviciat de quinze ans leur est imposé » (aux jésuites!)... A Trente, le renom de la Compagnie est porté haut notamment

par... « de Soto », qui est dominicain, et « de Covarrubias », qui est séculier !... Il reste heureusement Lainez et Salmeron... Suivant la formule de cette nouvelle collection, le récit principal est suivi du « Cahier du Trimestre », série de notes documentaires sur les événements et situations missionnaires actuels. Pour le grand public, un volume attrayant et instructif. J. Masson, S. J.

K. Ingham. — *Reformers in India 1793-1833.* An Account of the Work of Christian Missionaries on Behalf of Social Reform. Cambridge, University Press, 1956, 22 × 14 cm., xii-150 p. Prix : 18 sh.

Entre l'arrivée en Inde des premiers Baptistes (Carey et Thomas) et la reconnaissance de la libre entrée des missionnaires, les pionniers protestants des nouvelles sociétés ont accompli un travail social admirable, qu'il s'agisse de la lutte contre la caste ou le sati, du développement de l'éducation, de la promotion féminine, des œuvres de presse. Autant de chapitres, bien informés de ce livre...

On admirera d'autant plus que l'East India Company, très soucieuse d'une tranquillité nécessaire à son commerce, ne voyait pas généralement d'un bon œil les attaques — parfois virulentes et irritantes — des missionnaires contre l'hindouisme... Ils tinrent bon.

Les batailles livrées il y a 150 ans ne sont pas, en plusieurs domaines, terminées aujourd'hui... Les exemples ici apportés gardent valeur actuelle. Il était bon de les rappeler, avec sérénité, érudition et clarté. J. Masson, S. J.

P. Abrahams. — *Je ne suis pas un homme libre* (Tell Freedom). Coll. « Eglise vivante ». Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 333 p. Prix : 96 frs.

On songe à Alan Paton, car il s'agit d'Afrique du Sud et à nouveau de la question raciale. Mais l'auteur, le héros et l'atmosphère ne sont pas les mêmes. P. Abrahams est un métis, non un noir ; et son histoire jusqu'à 20 ans — elle fait le sujet de ce livre — est malgré tout moins sombre que le récit de « Pleure, ô pays bien-aimé ». L'auteur, du reste, est un poète qui se consolait des hommes avec les bêtes, les fleurs et les paysages : « Nous avions le bon soleil pour nous chauffer, l'herbe verte pour nous sécher,... des sauterelles géantes pour faire la course avec nous,... le chant du vent dans les saules,... nos voix à nous, celles de deux enfants rieurs ». Mais il y avait aussi les coups de chicotte pour avoir rossé un jeune bassie qui insultait le père de famille, la faim et la misère de la ville, et surtout, sur toutes les bonnes et belles choses dont un homme peut rêver : « Réservé aux Européens ». P. Abrahams crie au monde la peine de ses frères, et nous donne mauvaise conscience. Il a rejeté le communisme, qu'il juge impitoyable aux hommes de chair ; il a goûté du protestantisme, et il l'a aimé. Sera-t-il un jour au Christ?... Un volume moins tendu et moins fort que Paton, mais peut-être plus « humain ». J. Masson, S. J.

E. Duperray. — *Ambassadeurs de Dieu à la Chine.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 24 × 14 cm., 280 p. Prix : 90 frs belges.

De façon très judicieuse et très sereine, les premières pages de l'introduction de cet ouvrage insèrent les textes qui suivront dans une conception théologique de la mission : celle-ci exige l'incorporation au groupe à christianiser sur les trois plans de l'action, de la pensée et de la vie religieuse. Quelques-uns des textes cités revêtent de ce point de vue une importance capitale : le Bref de Paul V permettant la liturgie en chinois (1615) ; l'instruction de la Propagande sur le respect et l'adaptation (1659) ; une lettre du P. de Prémare sur l'attrait des chinois pour la liturgie ; une autre du P. de Fontaney sur l'adaptation dans la vie sociale ; le mémoire du lazariste Gabet à Pie IX, d'une lucidité sereine, et celui du P. Lebbe, en 1917, concret, pressant, jailli d'une « grande passion », tous deux

insistant notamment sur le clergé local; l'instruction de 1939 sur les rites chinois... Si le christianisme doit s'enraciner et survivre, que ce soit en Chine ou ailleurs, ce ne pourra être que selon l'esprit des documents cités dans cette anthologie. On saura gré à l'abbé Duperray de les avoir groupés de façon aussi intéressante et dans une atmosphère aussi constructive. Il a fait œuvre de progrès.

J. Masson, S. J.

Général P. J. André. — *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes.* Alger, Maison des livres, 1956, 21 × 14 cm., 374 p.

Dans tout l'Islam et selon la tendance soufiste, des maîtres (*cheikh*) de la pensée mystique et de la dévotion libre ésotérique, parfois plus ou moins panthéiste, ont surgi au cours des temps. A des disciples, en des « coins » (*zaouïas*), ils ont transmis, avec leur *baraka* ou bénédiction, une doctrine, l'initiation à une formule religieuse, des méthodes de méditation, de psalmodie, de danses. Morts ils continuent d'attirer à leurs tombeaux et des successeurs reprennent les confréries. C'est de celles-ci que parle l'auteur, les envisageant d'un bout à l'autre du monde musulman, de l'Insulinde jusqu'au Maroc, mais plus largement au Proche Orient et en Afrique du Nord. Si les confréries asiatiques sont en perte de vitesse devant les préoccupations politiques nationales, celles d'Afrique, surtout d'Afrique noire, donnent à l'Islam de là-bas son réveil, son expansion, sa conscience. Par leur réseau de membres, les plus puissantes d'entre elles (Rahmanias : 50.000 en Algérie; Tidjanias : 62.000 en tout) sont à la fois des « agences télégraphiques » et des puissances d'opinion. L'auteur, avec une science très étendue, nous décrit ce monde fort peu connu. Il signale justement l'influence que peuvent avoir certaines confréries dans les luttes de l'Islam contre « les infidèles » et des régions islamiques entre elles : Egypte et bloc Ouest, Turquie et Irak; Pakistan et Iran. Dans leur tendance plutôt conservatrice et particulariste il verrait un frein aux nationalismes excessifs. Indépendamment de ces vues politiques, presque tout le livre est d'information, utile et documenté.

J. Masson, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Abbé E. Sevrin. — *Un évêque militant et gallican au XIX^e^ siècle. Mgr Clausel de Montals, évêque de Chartres (1769-1857).* Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. 2 vols, Paris, Vrin, 1955, 22 × 14 cm., 756 p.

Une vie de 87 ans, dont 33 années d'épiscopat à une époque charnière fertile en bouleversements, voilà plus qu'il n'en faut pour remplir deux volumes. L'auteur, chanoine honoraire de Chartres, connu par plusieurs excellentes monographies sur l'histoire religieuse de son diocèse parues dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France,* était particulièrement qualifié pour entreprendre ce travail. Il y a uni une grande compétence, un souci rigoureux d'impartialité et un jugement marqué au coin d'un solide bon sens et s'exprimant dans des maximes générales comme celles-ci : « le succès dans le maniement des hommes tient moins à la vertu qu'aux facultés naturelles et acquises » (p. 55); « la fuite de l'effort est naturelle à l'homme et ne peut guère être arrêtée que par la nécessité, la crainte ou l'ambition » (p. 267); « peut-être, au surplus, toute vie humaine est-elle une mosaïque de contradictions » (p. 56). Sauf dans la polémique qui l'opposa au monopole de l'Université et où il prit une attitude de premier plan dans la question de l'enseignement, l'activité de l'évêque de Chartres ne dépassa guère les limites de son diocèse. A ce titre, son histoire relève avant tout de la monographie : fondation et avatars du petit séminaire de Saint-Cheron, ouverture de maisons religieuses, rapports avec des notables locaux et départementaux, émeute et schisme de Lèves, prédication de missions, portraits de quelques figures typiques du clergé chartrain d'il y a cent ans. Mais d'autres chapitres ont une portée plus générale : ceux en particulier qui exposent l'état religieux du diocèse à cette époque et qui en dépeignent le clergé. Il en résulte que, dans

un diocèse et à une date où les causes classiques de la « déchristianisation des masses » n'avaient pas encore pu exercer une action profonde, la masse de la population en Eure-et-Loir était déjà très détachée : chez beaucoup d'hommes, conformisme saisonnier; chez les femmes, pratique routinière; partout un matérialisme à peu près imperméable au surnaturel. Sur ce point, le « canard » voltairien local, le « Glaneur d'Eure-et-Loir », est d'une lecture on ne peut plus révélatrice. Et son influence s'infiltrait partout, grâce surtout aux cabarets et aux colporteurs. Grâce aussi à un trop grand nombre de mesures autoritaires et maladroites prises par l'évêque, dont la psychologie de méridional ne parvint jamais à faire bon ménage avec celle de ses ouailles, malgré toute sa bonne volonté et son zèle inépuisable. Aussi l'auteur qui a tracé de son héros plusieurs portraits d'une pénétration psychologique remarquable se voit-il forcé de conclure qu'« au total, l'épiscopat de Mgr Clausel se solde par un passif » (p. 256). Cette biographie contribuera à faire mieux comprendre maints problèmes de pastorale rurale dans leurs véritables dimensions humaines et sociales.

R. Mols, S. J.

P. Droulers, S. J. — *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros archevêque de Toulouse, censeur de la Mennais.* Préface de S. Em. le Card. Saliège. Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., VIII-446 p.

Né en Provence en 1772, neveu par sa mère du futur ministre de Napoléon, Etienne Portalis, Paul d'Astros devint vicaire-général de Paris en 1805, évêque de Bayonne en 1820, archevêque de Toulouse en 1830, où il succéda au cardinal de Clermont-Tonnerre. Il reçut lui-même la pourpre en 1850 et mourut l'année suivante. Son épiscopat toulousain coïncide donc avec la Monarchie de Juillet et la crise de 1848, époque qui semble avoir été décisive pour l'orientation future du catholicisme en France. Ayant été lui-même une des figures de proue de l'Eglise de son pays, son attitude devant les principaux problèmes de son époque peut être considérée comme révélatrice de la mentalité qui régnait, il y a un peu plus d'un siècle, dans les milieux ecclésiastiques français. Ce n'est donc, à proprement parler, ni une biographie, ni l'histoire d'un épiscopat, que l'auteur a entrepris de retracer, mais plutôt un portrait psychologique, tel qu'il se dégage des actes et des écrits de ce grand prélat. Pour cela, il a dépouillé un nombre considérable de sources, inédites et publiées : 18 dépôts d'archives, à Toulouse, Paris et Rome; près de 250 mandements diocésains, lettres pastorales, ordonnances, circulaires, lettres au clergé, etc., une vingtaine de collections de journaux ou de périodiques toulousains. Il s'agit donc d'un ouvrage de première main et la personnalité de son auteur, professeur d'histoire à l'Université Grégorienne, nous en garantit la valeur. En résumé : une figure extrêmement attachante et qui n'a jamais transigé avec ce qu'il estimait être son devoir de pasteur. Les contemporains ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, qui lui décernaient unanimement la « fama sanctitatis ». Pourtant, le recul des années a contraint l'historien à formuler un jugement bien plus nuancé et moins enthousiaste. Mais c'est le procès de toute une époque qu'il faudrait faire ici, celui d'une attitude invétérée de conservatisme dans tous les domaines, celui d'un complexe obsidional fuyant tout contact avec les brebis égarées pour se préoccuper du seul salut de celles restées fidèles, celui d'un aveuglement incorrigible devant la marche et les transformations du siècle, celui d'une hantise de l'action spirituelle pure dégagée de toutes les contingences d'incarnation. Il ne suffit même pas de souligner — peut-être l'auteur s'arrête-t-il trop à ce double point de vue dont la véritable portée mériterait d'être réexaminée — l'incompréhension devant les transformations sociales génératrices du prolétariat et la si fatale alliance du sabre et du goupillon. Il faut aller plus profond et diagnostiquer la cause principale de la carence observée : un trop grand « statisme », fruit d'une méconnaissance du rôle historique de l'Eglise. Sans doute, on ne peut appliquer sans réserves à Mgr d'Astros la terrible parole de Grégoire XVI au vicomte Vilain XIIII : « Les évêques français sont tous des saints; mais ils ont comme pris à tâche de faire des diables de tous leurs diocésains » (p. 389). On ne peut pas davantage lui appli-

quer la devise fameuse « ab uno disce omnes ». Il reste que l'étude de cette biographie est très révélatrice : elle nous explique les causes de certaines ruines et nous apprend l'humilité. R. Mols, S. J.

R. Limouzin-Lamothe. — *Monseigneur de Quelen archevêque de Paris. Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées.* Tome I. *La restauration.* Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 357 p.

De par sa fonction même, un archevêque de Paris est, de tous les prélats français, le plus mêlé aux événements de son temps. Cette biographie de Mgr de Quelen dont le pontificat de 18 ans se répartit en deux parts égales entre la fin de la Restauration et le début de la Monarchie de Juillet contribuera donc à une meilleure connaissance tant de l'histoire profane que de l'histoire religieuse de la France à un moment capital de son devenir. La récente récupération par les archives de l'archevêché d'un important fonds de manuscrits provenant de la succession du prélat (correspondance, dossiers, plans de sermons et de conférences, etc.) a permis à l'auteur de renouveler entièrement plusieurs parties de son sujet et d'enrichir notablement les autres. L'abondance de la matière à traiter l'a contraint de la répartir en deux volumes. Le premier que voici comprend : la jeunesse du futur prélat, son activité à la Grande Aumônerie de France, puis à l'archevêché comme coadjuteur du cardinal de Périgord, enfin la partie de son pontificat qui recouvre les années 1821-1830. L'auteur a suivi une méthode rigoureusement chronologique et il s'est fait un devoir, le plus souvent possible, de laisser parler les textes eux-mêmes, soit par de larges extraits, soit par de très substantielles analyses. Ce qui permet au lecteur de suivre pas à pas le déroulement d'une vie fertile en événements. L'archevêque de Paris nous y apparaît avec son zèle apostolique, sa prodigieuse capacité de travail, son attachement obstiné aux principes, à l'ordre établi et à ses privilèges, sa fierté teintée de douceur et non dépourvue d'orgueil et d'ambition. Nous le voyons dépenser une énergie considérable pour des questions de juridiction, travailler à promouvoir des œuvres de piété et de charité traditionnelles. Mais nous n'apercevons nulle part qu'il ait pris conscience des problèmes nouveaux qui se posaient et de leurs dimensions réelles. Quand on songe qu'en 1819 Paris ne comptait que 37 paroisses pour plus de 700.000 habitants et que 21 curés étaient âgés de plus de 70 ans, on comprend tout de suite qu'un contact sérieux était devenu impossible entre l'Eglise et une partie importante de la population. Mais il serait peu équitable, à un siècle et demi de distance, de battre notre « mea culpa » sur la poitrine des autres. Mgr de Quelen était de son époque et il s'est dépensé sans compter pour le bien de son Eglise. Ses erreurs et ses carences furent celles de son temps. R. Mols, S. J.

L. Němec. — *Church and State in Czechoslovakia.* New-York, Vantage Press, 1955, 22 × 14 cm., xiv-578 p. Prix : 5 $.

A première vue, cet ouvrage comprend treize chapitres en trois parties. En réalité, les quatre premiers chapitres (pp. 3-61) ne sont qu'un exposé succinct des principes fondamentaux du « De Ecclesia » : l'Eglise, société parfaite; le pouvoir pontifical; la hiérarchie ecclésiastique de droit divin. Et les deux chapitres suivants ne sont guère plus qu'une introduction historique traitant de deux épisodes cruciaux dans les rapports entre la Bohême et l'Eglise catholique : la crise hussite et protestante aux XV^e^ et XVI^e^ siècle, la crise du mouvement pour une église nationale tchèque au siècle dernier. L'intérêt principal de cet ouvrage consiste dans les sept chapitres consacrés aux événements des vingt dernières années : la situation de l'Eglise catholique de Tchécoslovaquie sous l'occupation hitlérienne, puis sous le régime communiste, et l'organisation religieuse des tchèques émigrés. Cette partie de l'histoire contemporaine, si mal connue en Occident, est exposée en détail avec de fréquentes citations de documents originaux : lettres et encycliques pontificales; textes et édits épiscopaux et gouvernementaux; documents divers tirés des organes communistes. Un grand

nombre de ces textes se trouvent publiés pour la première fois de ce côté du Rideau de fer. L'auteur est un prêtre tchèque réfugié en Amérique et qui a suivi de près les événements dont il parle. Son livre si documenté mérite la plus large diffusion. R. Mols, S. J.

E. Willems, S.O.C. — *Dans le lien de la Paix*. N.-D. du Val-Dieu, Abbaye Cistercienne, 1954, 27 × 21 cm., 104 p. Prix : 75 frs.

Etude historique de son monastère, présentée par l'archiviste de Val-Dieu, en trois conférences données à Visé puis publiées dans des journaux locaux du Pays de Herve. Après quelques pages sur l'origine des Cisterciens, l'auteur aborde l'histoire de Val-Dieu et de ses principales péripéties : les époques de grandeur au moyen âge et au XVIII[e] siècle ; les crises principales lors des guerres de religion et de la Révolution française. L'époque contemporaine est racontée plus en détail. Suivent : une description des pièces artistiques et archéologiques de l'abbaye, un exposé de la spiritualité et du rayonnement de l'ordre cistercien à travers le monde d'aujourd'hui ; une bibliographie. Les illustrations nombreuses et variées se rapportent à l'Ordre en général plus qu'au seul Val-Dieu. Bonne publication de propagande. R. Mols, S. J.

M. Mazzotti. — *La basilica di Sant'Apollinare in classe*. Coll. Studi di antichità cristiana, XXI. Rome, Pont. Istit. di Archeol. Cristiana, 1954, 27 × 18 cm., xii-280 p., 8 tabl. Prix : 4.500 lires.

Monographie scientifique d'un des édifices les plus célèbres de l'art chrétien. L'auteur réunit les quatre qualités pour parler de son sujet avec toute la compétence désirable : il est ravennate, prêtre, archiviste et archéologue. Il ouvre son récit par un chapitre sur les origines chrétiennes de Ravenne. Il retrace ensuite la vie de saint Apollinaire, d'après un examen critique de sa « passio » et il examine les témoignages concernant la tombe primitive du saint. La fondation de la basilique (en 533-545, sous les évêques Ursicin et Victor) et son histoire jusqu'en 1953 font l'objet de deux chapitres très documentés. Enfin la basilique dans son état actuel, son plan, ses mosaïques, ses sarcophages et autres sculptures font l'objet d'autant de chapitres descriptifs rehaussés par une abondante illustration (93 planches et plusieurs plans terriers). Au nombre des principaux résultats dont la science archéologique se voit enrichie grâce à son travail, mentionnons : la datation nouvelle de la « Passio S. Apollinaris » (début du VI[e] et non VII[e] s.), l'énumération et l'individuation des cimetières chrétiens de Classe ; l'identification probable de la tombe du saint titulaire ; l'iconographie de la crypte, jusqu'ici ignorée, mise en lumière par les fouilles de 1949 et 1953 ; des remarques sur les murs de Ravenne ; des notations critiques sur les restaurations de l'édifice, la datation des mosaïques, les légendes et les documents traitant des reliques du saint. Enfin, l'auteur a publié en appendice le « Liber de aedificatione et mirabilibus aedis Divi Apostolici Apollinaris in civitate olim classensi » composé par le moine camaldule, Votale Acquedotti, un an avant la dévastation de la basilique par les troupes franco-ferraraises (1511).
R. Mols, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 37-41 : *Dinanderie-Ebenholz*. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1955, 29 × 20 cm., col. 1-640. Prix : 10 marks le fasc.

Au cours de l'année dernière, ce dictionnaire d'histoire de l'art, unique en son genre et dont il n'est plus besoin de faire l'éloge, a vu paraître cinq fascicules. Pas moins de 75 articles, dont chacun constitue une somme étonnante d'érudition et l'ensemble un instrument de consultation inégalé. Chaque article comprend : un exposé d'ensemble d'une haute teneur scientifique, un groupe d'illustrations caractéristiques du sujet traité ; une bibliographie abondante et choisie mentionnant toutes les études les plus récentes et, parmi les anciennes, celles qui n'ont

pas vieilli. Rappelons que le domaine géographique englobé par ce dictionnaire déborde de toutes parts les frontières actuelles de l'Allemagne et même celles des pays de langue allemande. Le texte et surtout les illustrations empruntent beaucoup à l'Italie du Nord, la France, la Belgique et les Pays-Bas. Il recouvre la majeure partie du domaine culturel de l'Europe médiévale. Autant que l'histoire de l'art proprement dit, celle du sentiment religieux, du folklore, des conditions sociales, trouveront dans ces articles une riche moisson à engranger. L'historien de l'Eglise s'intéressera surtout aux suivants : Diptyque (ivoire et peinture) ; Quatre fins dernières ; « Dom » et « Münster » ; Dominicains ; Tombeaux, chapelles et croix géminées ; Eglise de village ; Couronne et Couronnement d'épines ; Dragon ; Trinité ; Rois Mages ; Passage de la Mer Rouge. L'architecture est très largement représentée : trilobe, arc triplet, voûte à triple rayon, groupe de trois tours, chevet à triple abside, plan triconque, etc. Parmi les motifs iconographiques citons : les trois vierges, les trois vifs et les trois morts, le tireur d'épines ; les Dioscures, Drôlerie (très curieux), Dismas et Gestas, Diogène, Dircé. L'article « Dinanderie » intéressera particulièrement les archéologues de chez nous. D'autres encore concernent l'histoire de la mode et du costume, celle de la guerre, celle de l'habitat (art. village). On ne peut qu'espérer voir le rapide achèvement d'un instrument de travail aussi utile et intéressant.

R. Mols, S. J.

Cinquante ans de pensée catholique française. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 15. Paris, Fayard, 1955, 20 × 15 cm., 254 p. Prix : 500 frs.

Plus peut-être que toute autre nation, la France est comme une médaille dont l'avers et le revers sont bien différents. D'une part, le visage traditionnel et toujours en renouveau de la Fille aînée de l'Eglise. De l'autre, les traits révoltés de la porteuse du bonnet phrygien. L'ouvrage que voici, présenté par Mgr Blanchet avec la collaboration de quinze spécialistes, a pour but de mettre en lumière l'avers de la médaille : montrer l'étendue et la profondeur de l'influence exercée par le catholicisme, la place importante occupée par des catholiques, dans tous les secteurs de la pensée française au cours de la première moitié du XX^e^ siècle. Furent ainsi étudiés successivement : la poésie, par Louis Chaigne ; le roman, par Franz Weyergans ; le théâtre, par Jean-Jacques Bernard ; la critique et l'essai, par le P. de Parvillez ; la philosophie, par Maurice Nédoncelle ; la théologie et l'apologétique, par le P. Daniélou ; la politique, par Philippe Ariès ; la science, par le P. Russo ; le droit, par André Rouast ; l'histoire, par Jacques Hérissay ; la médecine, par Maurice Bariety ; l'art, par Michel Florisoone ; la musique, par Amédée de Vallombrosa ; le cinéma, par Charles Ford ; la radio et la télévision, par Jean Morienval. A la vue d'un tel palmarès, on ne peut que conclure à la présence d'une sève chrétienne encore très abondante et qui permet de beaux espoirs pour l'avenir. Par ailleurs, en constatant que tous ces efforts n'ont pas empêché de larges secteurs du peuple français de vivre loin du christianisme et même de s'en détacher davantage, on se voit contraint de toucher du doigt l'ampleur des forces déchristianisantes qui ont fait de certains milieux français des zones de mission. R. Mols, S. J.

J. Schneider et J. Beckmann. — *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1954.* 81. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann, 1956, 23 × 15 cm., XII-416 p. Prix : 30 marks.

Comme tous les ans, cet annuaire de l'église évangélique allemande comprend deux groupes d'études. Le premier est constitué par des exposés événementiels sur la situation du protestantisme allemand, sur les principales cérémonies qui ont marqué son histoire au cours de 1954 (p. ex. le synode de Berlin-Spandau, la Journée ecclésiastique de Leipzig, la Journée des Etudiants de Heidelberg), sur les rapports entre le protestantisme et les événements politiques de la même année, sur diverses activités littéraires et conférencières, sur la destinée du protestantisme dans la zone soviétique, et ainsi de suite. Le deuxième se compose de renseignements statistiques sur l'état du protestantisme en Allemagne : divisions territoriales, nombre de pasteurs, fréquence des

baptêmes, des confirmations, des mariages, des enterrements, des participations à la Cène, des conversions et des défections, des assistances aux cérémonies religieuses, statistiques matrimoniales et familiales des familles de pasteurs, statistiques de l'enseignement théologique protestant. Beaucoup de ces chiffres sont d'un très grand intérêt et ne laissent pas de causer une vive inquiétude. Ainsi, p. ex., l'affaissement du nombre moyen d'enfants dans les familles de pasteurs depuis 50 ans, la diminution sensible du nombre des participants à la Cène (moins de 10 % des fidèles dans les régions les plus protestantisées), le recul du nombre des étudiants en théologie. On peut ainsi toucher du doigt le progrès de la déchristianisation dans de larges régions situées au cœur de l'Europe. R. Mols, S. J.

Directorio de la Iglesia en México. Publicado por la « Obra Nacional de la Buena Prensa », bajo la dirección de los PP. José A. Romero, S. J., y Juan Alvarez Mejia, S. J. México, Buena Prensa, 1952, 23 × 17 cm., 472-(64) p. Prix : 75 $ mexicains.

Après l'époque troublée qu'a connue l'Eglise du Mexique, on a réalisé ici le premier effort d'un recensement complet des forces catholiques. Une brève notice sur le Saint-Père et la Curie Romaine, ainsi que sur la Délégation Apostolique au Mexique, est suivie des données principales sur chacun des 36 territoires ecclésiastiques (9 archidiocèses, 25 diocèses, 1 vicariat apostolique et 1 mission « sui iuris »).

Les auteurs de cet ouvrage ont le mérite de commencer un travail nécessaire, qui demandera encore beaucoup de compléments et de précisions. Pour mener cette œuvre à bonne fin, ils demandent la collaboration de tous ceux qui y sont intéressés. Sans doute envisagent-ils déjà parmi ces compléments les différentes tables, systématiques, onomastiques et d'adresses, éléments indispensables pour une utilisation pratique et journalière de l'annuaire.

Les lecteurs étrangers liront avec un intérêt tout particulier les différents appendices groupés sous le titre de « Datos importantes » (Données importantes) :

Saint et Bienheureux du Mexique : saint Philippe de Jésus, O.F.M. et cinq Bienheureux, dont deux sont nés au Mexique, deux en Espagne et un à Gand. A part le Bienheureux Sebastián de Aparicio, O.F.M., tous sont morts martyrs au Japon; l'art religieux; la musique religieuse; l'histoire de l'Eglise au Mexique (par le R. P. José Bravo Ugarte, S. J., de l'Académie Mexicaine d'Histoire); la situation juridique actuelle (par M. l'Avocat José Villela).

Surtout à la lumière des deux derniers appendices, les renseignements fournis par cet ouvrage montrent à la fois l'importance des résultats acquis malgré une persécution dont les origines remontent très haut dans l'histoire, et les possibilités ouvertes par une situation de fait plus adaptée à la réalité d'un peuple qui vit sous le patronage de Notre-Dame de la Guadeloupe et connaît la grandeur du combat pour le Christ-Roi. E. de la Peza, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

P. Parsch. — *Apprenons à lire la Bible.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 48 frs belges. — M. Marc Zemb a adapté en français le livre que le Père Pius Parsch, peu avant de mourir, avait publié en Autriche, aux éditions Klosterneuburger Bibelapostolat, sous le titre : « Wie halte ich Bibelstunde ». Ce bon ouvrier du renouveau biblique et liturgique contemporain y résumait à l'intention des prêtres et des militants d'action catholique les résultats des efforts qu'il avait poursuivi au long de trente années pour organiser et diriger des milliers de cercles consacrés à la lecture des Ecritures. On trouvera dans cet opuscule des principes sur l'organisation et la direction de ces cercles et des applications pratiques : étude des évangiles, de la vie de saint Paul, etc. A la lecture de

l'ouvrage du P. Parsch, on ajoutera désormais celle de l'instruction donnée par la Commission Biblique Pontificale, en date du 15 décembre 1955, concernant les Associations bibliques, les réunions et les conférences du même genre (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 748-750). — G. L.

M. Horowitz. — *Manuel d'Hébreu.* 2e édit., Premier degré (débutants) et deuxième degré (moyens), 2 vols, Paris, 220 bis, rue des Pyrénées, 1955, 25 × 14 cm., 25 leçons. Prix : 300 frs chacun ; — *Précis de grammaire hébraïque.* Ibidem, 1955, 24 × 17 cm., 110 p. Prix : 450 frs. — La *Nouvelle Revue Théologique* a rendu compte de la méthode appliquée par M. Maurice Horowitz pour faciliter aux étudiants de langue française une assimilation aussi parfaite que possible de l'hébreu tel qu'il se parle aujourd'hui dans la terre d'Israël (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 641-642). L'auteur a entièrement revu et corrigé son « Manuel d'hébreu » comprenant un premier degré où, en 25 leçons, sont donnés les éléments de base de la langue, un second degré où, en 25 leçons également, est proposée toute la grammaire élémentaire, accompagnée de l'étude de textes faciles. Une troisième degré (en préparation) constitue une initiation à la littérature hébraïque, de la Bible à nos jours. Enfin l'auteur donne une nouvelle édition de son Précis de grammaire hébraïque, appelé à la manière orientale « le Guide de l'hébraïsant égaré ». On y trouve en 110 pages toutes les lois de la langue hébraïque, ainsi que de nombreux tableaux synoptiques. — G. L.

J. Dheilly. — *A la trace de Dieu. Ancien Testament. Plan de travail.* Paris, Editions de l'école, 1955, 16 × 13 cm., 106 p. — Le souci d'une présentation pédagogique de la Bible marque les publications actuelles. Parmi les opuscules chargés d'aider à une meilleure connaissance des Livres Saints, les œuvres de M. Dheilly ont une place éclairante, personnelle, appréciée par tous ceux qui ont eu l'occasion de les utiliser. Un « plan de travail » et non un commentaire, ni même un résumé : apprendre à connaître l'Ancien Testament en suivant un plan bien défini, tel est le but de « A la trace de Dieu ». C'est un procédé, et sa valeur reste indéniable pour ceux qui ne peuvent consacrer à l'étude de la Bible qu'une attention distraite ou un temps trop limité. M. Dheilly a le courage et le mérite d'ouvrir la porte et d'aider à pénétrer personnellement les mystères de ces textes sacrés. De cette introduction peuvent jaillir bien des découvertes et surtout la connaissance intime de Dieu au contact de son histoire. — A. R.

Th. Merton. — *La manne du désert ou le mystère des psaumes.* Coll. « Orans Christianus », Paris, Edit. de l'Orante, 1954, 16 × 12 cm., 192 p. Prix : 420 frs. — Aux heures de prière plus austères, il est bon de se souvenir du temps où l'on priait avec sentiment et dévotion. Pour ceux que la lecture des Psaumes n'a pas émus, comme pour ceux qui ont vibré à la puissance spirituelle de ces antiques versets, le livre de Thomas Merton apporte un message. Il est un rappel et un encouragement. Rappel de ce sens chrétien fondamental qui retrouve Dieu au cœur des événements et des choses et peut transformer l'historique vérité d'un combat évoqué par le texte en la plus amicale des rencontres de l'âme avec Dieu. Rappel de cette vérité que s'il est un devoir pour l'exégète de découvrir inlassablement le sens littéral de l'Ecriture, cette recherche elle-même est soumise à la prière, mystérieuse communion de l'âme avec Dieu. Quel encouragement aussi nous apporte l'expérience de ce moine qui a su prier là où d'autres s'impatientent, qui a su vivre les Psaumes au rythme de sa journée. Ce témoignage s'adresse à tous ; il est conçu et rédigé par un auteur dont d'autres œuvres ont déjà établi le mérite et qui nous livre ici toute la profondeur et la simplicité de sa prière. — A. R.

Mgr R. Knox. — *L'Evangile de saint Paul.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 89 p. Prix : 39 frs belges. — Six instructions sur saint Paul, très personnelles, très anglaises d'allure, suggérant, chacune, un point de vue pour mieux comprendre l'Apôtre. C'est concret, vivant, comme une conversation à bâtons rompus ; une connaissance intime de Paul s'y manifeste, en même temps qu'un souci apostolique d'élever les âmes à une meilleure intelligence des sources de notre foi. — J. L.

H. St. J. Thackeray et R. Marcus. — *A Lexicon to Josephus.* Part IV. ἐγείρειν to ἐμφιλοχωρεῖν. Coll. Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation. Paris, Geuthner, 1955, 34 × 25 cm., p. 209-256. Prix : 1.650 frs. — Les exégètes se réjouiront de voir paraître le 4e fascicule de ce dictionnaire commencé il y a 26 ans, à l'initiative de H. St. J. Thackeray, cet excellent spécialiste des œuvres de Josèphe. Nous avons dit, dans nos comptes rendus des trois premiers fascicules (*N.R.Th.*, 1931, p. 752; 1939, p. 115; 1950, p. 1106), la valeur technique du travail, les caractéristiques de l'ouvrage, les obstacles qui ont, à plusieurs reprises, retardé la publication. Thackeray étant mort en 1930, l'édition a été reprise par Ralph Marcus et est financée par l'*Alexander Kohut Memorial Foundation.* Peut-on espérer que les difficultés sont enfin surmontées et que les fascicules se suivront désormais à intervalles rapprochés? Un dictionnaire de la langue de l'historien Josèphe sera en effet, une fois achevé, d'une grande utilité pour l'étude du Nouveau Testament. — J. L.

M. Meinertz. — *Begegnungen in meinem Leben.* Munster, Aschendorff, 1956, 19 × 12 cm., 68 p., 4 reprod. Prix : 4,50 marks. — Le titre de ce livre exprime bien ce que l'auteur a eu en vue en écrivant, à l'âge de 76 ans, ses souvenirs d'exégète et de professeur du Nouveau Testament : nous faire connaître plus intimement les nombreuses personnalités de l'exégèse et de la théologie catholiques allemandes qu'il a « rencontrées » au cours de sa carrière. Le tableau est vivant, suggestif et, pour les lecteurs de langue française, particulièrement instructif et éclairant. Nombreux sont les portraits, tous esquissés du point de vue de l'activité scientifique : Aloïs Schaefer, Bludau, Felten, Tillmann, Schmidlin, Mausbach, Schulte, etc. Naturellement, la Faculté de théologie catholique de l'Université de Munster, où Mgr Meinertz a enseigné durant 40 ans, est à l'avant-plan du récit. On lira avec intérêt les pages 55 suiv. consacrées aux essais d'adaptation des Facultés théologiques d'Allemagne à la Constitution apostolique : « Deus scientiarum Dominus » de mai 1931. — J. L.

Etudes doctrinales

A. Hulpiau. — *Pourquoi tant de religions?* (Le Drame du pluralisme religieux). Coll. Etudes religieuses, n° 706. Bruxelles, La Pensée catholique, 1955, 20 × 13 cm., 70 p. Prix : 20 frs. — Brochure d'enseignement apologétique qui se recommande par l'élévation et la largeur des points de vue et par d'utiles statistiques religieuses. — J. L.

Ph. Cremer. — *Savant et croyant.* Coll. Etudes religieuses, n° 707. Bruxelles, Pensée catholique, Paris, Office général du livre, 1955, 19 × 13 cm., 120 p. Prix : 35 frs belges ou 270 frs français. — Cette brochure veut exposer comment le problème des rapports entre la science et la foi a évolué depuis la seconde moitié du XIXe siècle. « L'antagonisme science-foi est passé du plan des principes à celui des mentalités : c'est au point de vue psychologique qu'il se pose maintenant » (p. 116). On lira surtout avec intérêt le chapitre V sur les possibilités de rapprochement entre l'état d'esprit du chercheur et l'état d'esprit du croyant. — J. L.

R. Spitzer. — *Gott lebt und ruft dich.* Munich, M. Hueber, 1956, 21 × 15 cm., VIII-536 p. Prix : 14,80 marks. — Pour répondre à l'incroyance des temps modernes, l'auteur montre quelles sont les voies qui conduisent à Dieu et quels sont les obstacles, intellectuels et moraux, qui en détournent; mais surtout il expose ce que Dieu est dans son essence, dans le mystère de la Trinité, et dans les manifestations de ses attributs. Il termine en soulignant la valeur de la foi en Dieu dans les divers domaines de la vie humaine, valeur d'ailleurs mise en lumière par tout l'ouvrage qui, en nous décrivant « le visage de Dieu », nous fait comprendre les richesses apportées à l'homme par la foi. — J. G.

J. Daniélou. — *Dieu et nous.* Coll. Eglise et Temps présent. Paris, Grasset, 1956, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 585 frs. — L'ouvrage a un objet extrêmement

vaste, puisqu'il veut décrire comment Dieu s'est manifesté aux hommes à travers les religions païennes, par la connaissance rationnelle et philosophique, dans la révélation juive puis chrétienne, dans l'enseignement de l'Eglise, dans l'expérience des mystiques. Evidemment, pareil exposé ne pourrait prétendre être exhaustif ni donner une analyse approfondie de tous les sujets abordés. Mais l'auteur est parvenu à maîtriser l'ensemble, grâce à sa méthode qui consiste d'une part à esquisser des lignes fondamentales de pensée, et d'autre part à s'arrêter plus particulièrement à quelques problèmes dans les divers domaines envisagés. Le livre a donc l'intérêt d'offrir un panorama des manifestations divines dans le monde et dans l'histoire de l'humanité, et de souligner à leur propos certains thèmes plus marquants. En accomplissant tout le chemin qui va des rudiments des religions primitives à la prise de conscience que font les mystiques de la présence de la Trinité au centre de leur âme, il aide notamment à mieux saisir le sens et la portée de la Révélation. — J. G.

Th. Hénusse, S. J. — *Entretien sur Jésus-Christ.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 19 × 13 cm., 104 p. Prix : 33 frs belges. — « Comment pourrais-je maudire le Christ? Voilà quatre-vingts ans que je le sers, et il ne m'a jamais fait de mal ». Cette belle profession de foi du vieil évêque Polycarpe, il semble qu'on l'entend retentir tout au long de cet entretien : « Disons donc et redisons que le plus grand bonheur qui puisse échoir à une créature humaine en ce bas monde est de rencontrer Dieu dans la personne de Jésus de Nazareth, et que s'éprendre de Dieu dans la personne du Christ, c'est le ravissement dont on ne revient jamais ». A vrai dire, ce n'est pas seulement Polycarpe, c'est la tradition la plus ancienne et la plus constante de toute l'Eglise qu'on entend dans ces paroles, et c'est elle qui nous dispose à recevoir les arguments présentés. Les auditeurs de cet entretien auront suivi avec intérêt les considérations qui leur étaient présentées sur le témoignage que Jésus dans l'Evangile a rendu à sa divinité, l'accueil que ce témoignage a trouvé chez les apôtres, les disciples et les chrétiens de tous les temps, sur le désarroi de ceux qui ne veulent pas le prendre tel qu'il est, sur l'actualité aujourd'hui même du message évangélique. Ceux qui ont entendu le R. P. savent bien comme il sait tenir et mener un auditoire. Mais ces considérations révèlent leur valeur à la réflexion. Au moment même, quand on les entendait, elles auront reçu de la conviction de l'orateur un surcroît de force et de pénétration. Cette ardente conviction apparaît encore à la lecture. Dieu veuille que ce témoignage soit entendu. — E. D.

J. Stierli, S. J., R. Gutzwiller, H. et K. Rahner. — *Le Cœur du Sauveur.* Études sur la dévotion au Sacré-Cœur. Mulhouse, Salvator, Tournai, Casterman, 1956, 20 × 13 cm., 260 p. Prix : 110 frs belges. — Nous avons déjà eu l'occasion de présenter l'édition allemande de cet ouvrage et d'en souligner les grands mérites. On doit se réjouir que le livre soit maintenant mis à la portée des lecteurs de langue française; il les aidera excellemment à mieux connaître les fondements bibliques et l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, et surtout à mieux comprendre le sens et la valeur de cette dévotion. — J. G.

S. Piat, O.F.M. — *L'évangile de la pauvreté.* Ce que Jésus pensait des riches et des pauvres. Paris, Edit. Franciscaines, 1955, 19 × 12 cm., 278 p. Prix : 540 frs. — L'auteur parcourt dans l'Evangile les enseignements, les épisodes qui concernent les richesses et l'esprit de pauvreté. Il les assemble de façon à mettre en lumière le détachement des biens, dont on a dit qu'il constitue un des caractères fondamentaux de la morale chrétienne. Il y a tout d'abord l'exemple du Maître : de la Noël de la pauvreté à la mort du divin Pauvre, il ennoblit et sanctifie la pauvreté en la prenant sur lui et en la recommandant à ceux qui viendront à sa suite. Puis c'est son enseignement sur les dangers de la richesse et sur son bon usage. Au premier rang de ceux qui ont été le plus fidèles à l'esprit de l'Evangile, le grand saint d'Assise a mérité que le titre de pauvre soit attaché à son nom. L'histoire du Poverello et celle de ses plus fervents disciples sont appelées à porter leur témoignage. Leur action sociale a été intense et profonde, tout en restant religieuse; ils ne se sont pas transformés pour autant en tribuns luttant pour une classe sociale. — E. D.

Qu'est-ce que l'homme? Semaine des Intellectuels Catholiques (7 au 13 novembre 1954). Centre catholique des Intellectuels français. Paris, Edit. P. Horay, 1955, 19 × 14 cm., 288 p. Prix : 570 frs. — De ce problème très vaste, le problème de l'homme, qui pouvait donner lieu à des développements d'orientations fort diverses, la Semaine des Intellectuels Catholiques a retenu quelques aspects essentiels. D'abord des vues nous sont données sur la manière dont l'homme se regarde et se saisit lui-même. Puis vient un exposé, par Leroi-Gourhan, des origines paléontologiques de l'humanité, exposé suivi des réflexions de J. Guitton sur l'importance des commencements, dont l'étude est si nécessaire si l'on veut comprendre les achèvements. Ensuite, c'est le problème de la mort qui est envisagé, du point de vue biologique par le Prof. Lhermitte, et du point de vue philosophique par E. Borne. De la mort on passe à l'amour, avec la séance qui a pour sujet : « Ils furent créés homme et femme », et qui traite de la sexualité, de l'érotisme dans la littérature, de l'amour humain en face des exigences chrétiennes. Dans un aperçu sur les conflits humains, nous sont successivement présentés les conflits sociaux, la guerre, les fruits amers de la colonisation, et l'idéal de la charité chrétienne. La spiritualité de l'homme éclate dans ses œuvres : O. Lacombe le montre pour le cosmos religieux, et J. Folliet pour le travail et la technique. Enfin la vérité capitale que le Christ aussi est homme illumine tout le reste et indique la valeur de la vie humaine. Après avoir suivi les divers exposés et en avoir apprécié le grand intérêt, le lecteur est heureux de terminer sur cette perspective du visage humain du Christ, où les problèmes fondamentaux de l'homme trouvent leur solution. — J. G.

M. Zundel. — *Croyez-vous en l'homme?* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 23. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 155 p. Prix : 400 frs. — Question étrange. Il semblerait, au contraire, que le principal reproche à faire au monde d'aujourd'hui c'est de trop croire en lui et de centrer sur lui et sur son œuvre toutes ses ressources de foi. Mais, puisqu'il y a des œuvres signées Gide et autres qui distillent le poison, il faut bien qu'il y en ait d'autres qui offrent le contre-poison. C'est un mal nécessaire. Et il doit y avoir, de par le monde, pas mal d'intellectualistes frelatés qui auraient tout intérêt à faire un bon examen de conscience. S'ils sont habitués à nager dans l'océan des concepts et des abstractions quintessenciées, la lecture de cet ouvrage les aidera sans doute à retrouver le sens des vraies valeurs. Les autres n'y trouveront qu'une source de vertige et de confusion. Puisqu'« il est impossible de résumer les pages très denses de ce petit volume qui éclairent d'une nouvelle lumière tous les problèmes humains », nous ne nous risquerons pas à l'essayer. Avec notre tournure d'esprit d'historien positif, l'essai serait d'ailleurs condamné à l'échec. Mais pour donner aux lecteurs éventuels un avant-goût de ce qu'ils y trouveront, en voici la table des matières : 1) L'homme réel et l'homme possible. 2) La transcendance humaine. 3) Les droits de l'homme. 4) La transcendance divine. 5) Le cercle de Pascal. 6) Du moi-viscéral à je-est-un-autre. 7) L'altruisme de la propriété. 8) Création et décréation. 9) La sur-vie. 10) L'oraison sur la vie. — R. M.

Monde Moderne et Sens de Dieu. Semaine des Intellectuels Catholiques (8 au 14 novembre 1953). Centre catholique des intellectuels français. Paris, Horay, 1954, 19 × 14 cm., 262 p. — Il y a dans certaines couches et dans certaines institutions de la société contemporaine une effrayante absence de Dieu. « Dieu est devenu l'Absent. Comment rester insensible et muet devant ce fait et ce scandale? » Cette parole du Cardinal Suhard est reprise par Mgr Feltin dans la préface, car c'est précisément pour ne pas rester insensibles ni muets devant ce scandale que les intellectuels catholiques français avaient pris comme thème général de leur rencontre le sens de Dieu. Le problème de Dieu se trouve donc abordé sous une multitude d'aspects tel qu'il se pose dans le monde actuel. L'athéisme en particulier est examiné selon sa signification profonde, selon ses formes diverses, athéisme intellectuel et aristocratique, athéisme démocratique et politique, et selon la réaction qu'il doit déterminer chez le chrétien. Des études et des réflexions s'attachent également à définir les rapports entre la mentalité technique ou scientifique et l'attitude de foi, à préciser

le sens de Dieu au regard de la psychologie profonde, à caractériser la place de Dieu dans la littérature actuelle, à déterminer dans quelle mesure les masses ouvrières ont perdu le sens de Dieu, et quels moyens doivent être employés pour le restaurer. Ces exposés et ces échanges de vues, tous pleins d'intérêt, se terminent par la présentation de l'idéal d'un Dieu vivant dans la communauté humaine. — J. G.

J. Dheilly, A. Rose, H. Cornélis, A. Brien. — *Viens, Seigneur!* Coll. Cahiers de la Roseraie, IV. Bruges, Abbaye de Saint-André; Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1955, 20 × 12 cm., 160 p. — Ces quatre conférences données à des professeurs de religion de l'enseignement moyen traitent des « fins dernières ». L'abbé Dheilly expose à grands traits les données de l'Ancien et du Nouveau Testaments; l'abbé Rose fait ressortir la place centrale de la parousie du Christ dans la liturgie; le R. P. Cornélis, après avoir esquissé l'histoire du traité « de novissimis », propose un plan de catéchèse « pascale » des fins dernières; l'abbé Brien conclut le volume par des « réflexions sur la pastorale des fins dernières », qui nous ont paru particulièrement dignes d'attention. — L. R.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Analecta Mediaevalia Namurcensia. Louvain, Nauwelaerts, 1956: 6. *Florilegium Morale Oxoniense Ms. Bodl. 633. Secunda Pars. Flores auctorum.* Edit. C. H. Talbot, 208 p.; 8. Godefroy de Saint-Victor. — *Fons Philosophiae.* Edit. P. Michaud-Quantin, 72 p.

Ancelet-Hustache J. — *Maître Eckhart et la mystique rhénane.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 192 p. 350 frs.

Andrieu M. — *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age.* IV. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1956, XII-544 p.

Antolínez A., O.S.A. — *Amores de Dios y el alma.* Madrid, El Escorial, 1956, LXXX-462 p.

Autour de l'œuvre du Dr E. De Greeff. I et II. Louvain, Nauwelaerts, 1956, XXVIII-256 et IV-212 p. 270 frs.

Axters S., O.P. — *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden.* III. Anvers, De Sikkel, 1956, VIII-498 p. 380 frs broché; 430 frs relié.

Balthasar (H. Urs von). — *Le chrétien Bernanos.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 574 p. 1.200 frs.

Barth K. — *Dogmatique.* 2e vol.: *La doctrine de Dieu.* Tome I. Genève, Labor et Fides, 1956, IV-268 p.

Bavaud G. — *La dispute de Lausanne (1536).* Fribourg, Edit. Universitaires, 1956, XVI-212 p. 14,50 frs.

Beaucamp E., O.F.M. — *Sous la main de Dieu.* Tome I. Paris, Edit. Fleurus, 1956, 286 p. 490 frs.

Beauraing : la Vierge au cœur d'or. Nicolet (Québec), Centre Marial Canadien, 1956, 128 p.

Bernardinus Senensis (S.), O.F.M. — *Opera omnia.* Tomes III-V. Florence-Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1956, LXXII-488, 644 et 555 p., 3 Tab. 25.000 lires.

Beumer J., S. J. — *Auf dem Wege zum Glauben.* Francfort s/M., J. Knecht, 1956, 176 p. 7,80 marks.

Boismard M.-E., O.P. — *Du baptême à Cana* (Jean, I, 19-II, 11). Paris, Edit. du Cerf, 1956, 168 p.

Bonaventure (S.). — *Itinéraire de l'âme en elle-même.* Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956, 358 p. 850 frs.

Bortolotti R., S. J. — *La formazione degli effetti civili del matrimonio nel regime concordatario italiano.* Rome, Univ. Grégorienne, 1956, VIII-192 p.

Breviarium Romanum. 5e édit., Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1956, 12-XCII-1698-(210)-80*-8 p. 5.800 à 9.200 lires suivant reliure.

Bros A. (Mgr). — *Religion et religions. La révélation chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1956, 292 p. 700 frs.

Carpenter S. C. — *Duncan-Jones of Chichester.* Londres, Mowbray, 1956, 134 p. 11 sh. 6 d.

Catéchèse et missions. Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 240 p. 150 frs.

CELIER L. — *Frédéric Ozanam 1813-1853.* Paris, Lethielleux, 1956, 164 p. 550 frs.

Christus in zijn Evangelie. Tome V. Bruxelles, Studiecentrum voor Godsdienstige vorming, 1956, 2 vols, 2e édit. 144 et 148 p. 48 et 64 frs.

COURBERIVE (J. DE). — *Pour ou contre Freud?* Paris, Aubanel, 1956, 152 p.

DABROWSKI E. — *Synopsis latino-polonica quattuor evangeliorum cum prolegomenis.* Poznan, Pallottinum, 1955, 332 p. 70 zl.

DAUJAT J. — *Idées modernes. Réponses chrétiennes.* Paris, Téqui, 1956, VI-202 p. 600 frs.

DAVY M. M. — *Simone Weil.* Paris, Edit. Univ., 1956, 136 p.

DRESE O. — *La didactique expérimentale de W. A. Lay.* Louvain, Nauwelaerts, 1956, 140 p. 100 frs.

DUCHEMIN J. — *Pindare poète et prophète.* Paris, Les Belles Lettres, 1955, 390 p.

DUMÉRY H. — *Regards sur la philosophie contemporaine.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 260 p. 84 frs belges.

DUPUY A. — *L'Algérie dans les lettres d'expression française.* Paris, Edit. Universitaires, 1956, 168 p. — *La Tunisie.* Ibidem, 156 p. — R. LEBEL. — *Le Maroc,* Ibidem, 126 p.

Essor ou déclin des patries? Paris, Edit. Pax Christi, 1956, 116 p.

FOULQUIÉ P. — *Nouveau précis de philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat.* Tome II. Paris, Edit. de l'Ecole, 1956, 444 p.

GASNIER M., O.P. — *Trente visites à Notre-Dame de Nazareth.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 190 p. 79 frs belges.

GREINER A. — *Luther. Essai biographique.* Genève, Labor et Fides, 1956, 206 p.

GRUA G. — *La justice humaine selon Leibniz.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, XII-416 p. 1.600 frs.

GUITARD-AUVISTE G. — *Paul Morand.* Paris, Edit. Universitaires, 1956, 132 p.

Heilige Schrift (Die). Übersetzt u. hrsg. v. V. HAMP, M. STENZEL u. J. KÜRZINGER. Aschaffenburg, Pattloch, 1956, XII-1138, VIII-366 p. 14,80 marks.

HOFMANS Fl. — *Palestina toen Jezus daar leefde.* Anvers, Patmos, 1956, 234 p. 110 frs broché; 140 frs relié.

HUNERMANN G. — *Le vainqueur du grappin.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 298 p. 86 frs belges.

JAEGER W. — *Humanisme et théologie.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 126 p.

JASPERS K. — *Existenzphilosophie.* Berlin, W. de Gruyter & Co., 1956, 2e édit., VI-90 p. 9,80 marks.

JEAN LE PRESBYTRE. — *Si le grain meurt...* Bruxelles, Edit. de l'Amitié étudiante, 1956, 268 p. 54 frs.

JOURJON M. — *Ambroise de Milan.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 126 p. 330 frs.

LALOUX J. — *Problèmes actuels du monde rural.* Bruxelles, La pensée catholique, 1956, 128 p. 50 frs.

LAZZARINI R. — *Intenzionalità e istanza metafisica.* Rome, Fratelli Bocca, 1955, 484 p. 2.500 lires.

LUDMANN R., C.SS.R. — *Cinéma, foi et morale.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 144 p.

MCGLYNN R. H. — *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus.* Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956, VI-150 p.

MOREAU J. — *La persécution du christianisme dans l'empire romain.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 144 p. 400 frs.

NÉDONCELLE M. — *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris, A. Fayard, 1956, 122 p. 300 frs.

NEWMAN J. H. (Card.). — *Pensées sur l'Eglise.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 442 p.

Nouvelle (La) Eve. II. Paris, Lethielleux, 1956, 136 p. 1.000 frs.

OGLE R. J. — *The Faculties of Canadian Military Chaplains.* Ottawa, University Bookstore, 1956, XVIII-267 p. 5 $.

ORAISON M. — *L'union des époux.* Paris, A. Fayard, 1956, 160 p. 400 frs.

ORCHARD B., SUTCLIFFE E. F., FULLER R. y RUSSELL R. — *Verbum Dei. Comentario a la sagrada escritura.* II. Barcelone, Herder, 1956, XVI-890 p.

Paroisse et liturgie (Coll.). Bruges, Apostolat liturgique; Tourcoing, Joie de l'Eglise :

N° 15 : T. MAERTENS & L. HEUSCHEN. — *Doctrine et pastorale de la dédicace d'une église,* 1955, 48 p. 21 frs belges ou 150 frs français.

N° 16 : J. Godefroid, O.P. — *Fiches de commentaires des textes de la messe,* 1955, 60 p. 33 fr b. ou 240 frs français.
N° 17 : J. Godefroid, O.P. — *Prières et gestes liturgiques,* 1955, 60 p. 33 frs belges ou 240 frs français.
N° 19 : T. Maertens, O.S.B. — *Schémas de pastorale biblique pour l'avent et le carême,* 1955, 158 p. 63 frs belges ou 450 frs français.
N° 20 : M. Delespesse, A. Turck et Th. Maertens. — *Fichier biblique (Première série),* 1956, 100 p. 48 frs belges ou 360 frs français.
N° 22 : Th. Maertens, O.S.B. — *Répertoire analytique et critique des fiches de chants religieux français,* 1956, 32 p. 15 frs belges ou 105 frs français.
Pereña L. — *Bien Común y Paz Dinámica.* Madrid, Euramerica, 1956, 118 p. 25 Ptas.
Pin E., S. J. — *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon.* Paris, Spes, 1956, 444 p. 2.300 frs.
Poelman R., Beyer J., Delcuve J. et Waelkens R. — *Viens, suis-moi!* Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1956, 156 p. 45 frs.
Quoist M. — *Aimer ou le journal de Dany.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 244 p. 510 frs.
Ramirez E., O.P. — *Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común.* Madrid, Euramerica, 1956, 116-VI p. 25 Ptas.
Rétif A., S. J. — *Catholicité.* Paris, A. Fayard, 1956, 122 p. 300 frs.
Ryan J. J. — *Saint Peter Damiani and his canonical Sources.* Toronto, 1956, XVIII-214 p.
Schmidt M. A. — *Gottheit und Trinität.* Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956, XII-273 p.
Schmitz Ph., O.S.B. — *Histoire de l'Ordre de saint Benoît.* Tome VII. Maredsous, Editions de l'Abbaye, 1956, VIII-548 p. 210 frs.
Schwartz E. — *Gesammelte Schriften.* Band II. Berlin, W. de Gruyter, 1956, X-355 p. 38,50 marks.
Seppelt F. X. — *Geschichte der Päpste.* Band III. Munich, Kösel, 1956, 650 p. 35 marks.
Severiano del Paramo, S. J. — *La persona de Jesus ante la critica liberal protestante y racionalista.* Santander, Sal Terrae, 1956, 202 p.
Stephenson A. A., S. J. — *Anglican Orders.* Londres, Burns & Oates, 1956, 76 p. 7 sh. 6 d.
Studies in Ephesians, Edited by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1956, 122 p. 12 sh. 6 d.
Templier J. — *L'amour partagé.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 174 p. 300 frs.
Thibeaud H. (Chan.). — *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie.* Paris, Lethielleux, 1956, XVI-336 p. 800 frs.
Tinayre M. — *Mariage.* Bruxelles, Action Familiale, 1956, 109 p. 30 frs.
Van de Pol W. H. — *Het wereld protestantisme.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 356 p. 275 frs belges broché ; 305 frs relié.
Vogel C. (de) — *Du protestantisme orthodoxe à l'Eglise catholique.* Paris, Aubier, 1956, 320 p. 900 frs.
Warlomont P. — *Radio - Presse - Ecrans.* Bruxelles, La pensée catholique, 1956, 88 p. 24 frs.
Weil E. — *Philosophie politique.* Paris, Vrin, 1956, 264 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*